

Lehre und Wehre.

Jahrgang 43.

März 1897.

No. 3.

Von dem Beruf der Lehrerinnen an christlichen Gemeindeschulen.

Die Lehrerinnen bilden heutzutage hier zu Lande einen wichtigen Factor im öffentlichen Unterrichtswesen. In den Staatschulen fungirt zumeist weibliches Personal. Aber auch in christlichen Gemeindeschulen sehen wir, wenn auch in beschränktem Maaß, Lehrerinnen an der Arbeit. Das ist nichts Neues in der Kirche. In den alten lutherischen Kirchenordnungen findet sich auch eine Rubrik über den Dienst der „Schulmeisterinnen“, denen insonderheit der Unterricht der „Jungfrauen“ anvertraut war. Vergl. den betreffenden Artikel im Novemberheft 1896 des Schulblatts, S. 328. Da hat man denn, auch neuerdings wieder, die Frage aufgeworfen: Wie? Ist das recht? Stimmt das mit Gottes Wort? Und wie hat man den Beruf der Lehrerinnen in Kirchschulen anzusehen? Diese Frage soll hier in Kürze mit Gottes Wort beleuchtet werden.

Der Kirche Christi sind mancherlei Gaben vertraut. Zu diesen Gaben gehören auch die Aemter oder Dienste, *diakoniat*. Und es gibt verschiedene Dienste. Röm. 12, 6. 1 Cor. 12, 5. Der Apostel nennt Röm. 12 und 1 Cor. 12 beispielsweise eine Reihe solcher Gaben und Dienste. Es ist nicht die Meinung, daß er sie alle aufzählen will. Er macht insonderheit diejenigen *χαρίσματα* namhaft, die eine Prärogative der apostolischen Kirche bildeten, Wundergaben und Wunderkräfte, mit denen die ecclesia primitiva geschmückt war. Zu andern Zeiten sind dann andere Dienste in der Kirche aufgekommen, welche die erste Christenheit nicht kannte. Alle Gaben und Dienste sind der Kirche geschenkt, und die Kirche, die Gemeinde ist Herr über dieselben. „Alles ist euer“, selbst Paulus, Apollos, Kephas. 1 Cor. 3, 21—23. Die Gemeinde, ihrerseits Christo und Gott unterthan, ist Herrin über Alles und hat also auch die Macht und das Recht, alle Dienste zu ordnen und einzurichten, je nach Bedürfniß und Umständen. Der Maaßstab hierfür ist *πρὸς τὸ συμφέρον*, „zum gemeinen Nutzen“. 1 Cor. 12, 7. Nur Eins ist noch hierbei zu beachten. Alle kirchlichen Dienste stehen irgendwie

in Beziehung zu dem Wort, zu dem Dienst am Wort. Christus hat schließlich Alles, was er seiner Kirche befohlen und anvertraut hat, in die Worte zusammengefaßt: „Prediget das Evangelium aller Creatur.“ Gehet hin, lehret, taufet! Auch z. B. solch ein Dienst, wie die Almosenpflege, die Krankenpflege, hat Beziehung zum Wort. Wo dieser Dienst recht bestellt ist und recht geübt wird, da gewinnt Gottes Wort im Leben der Gemeinde recht greifbare Gestalt. Und eben darum sind alle andern Dienste dem vornehmsten Amt, dessen Aufrichtung der Gemeinde nicht nur in die Hand gegeben, sondern auch von Gott befohlen ist, dem Pfarramt als Helferdienste untergeordnet. Der Gemeindepastor ist nach der Schrift *καρτεροῦν* der Lehrer, der Hirte und Aufseher der Gemeinde, er ist für die ganze Gemeinde verantwortlich und muß über dieselbe dereinst Rechenschaft ablegen. Apöst. 20, 28. 1 Petr. 5, 1—3. Hebr. 13, 17. So sind z. B. die Vorsteher Gehülften des Pastors in der Episcopie, helfen ihm an ihrem Theil die Einzelnen mit Gottes Wort mahnen und verwarnen.

Einer dieser Dienste, welche die Gemeinde, und zwar als Herrin, in ihrer Hand hat, ist der Dienst an den Kleinen, der Schuldienst. In der alten Kirche finden wir nicht einen besonderen Dienst und besondere Diener dieser Art. Wie in Israel, so empfangen in der ersten Christenheit die Kinder ihre erste geistliche Nahrung von ihren Eltern, später von den Ältesten der Gemeinde. Im Laufe der Zeiten hat sich das kirchliche Schulwesen und das Amt christlicher Schullehrer herausgebildet. Daß heutzutage die Anstellung besonderer Schullehrer, die Errichtung christlicher Gemeindeschulen dem Bedürfniß der Kirche entspricht und dem gemeinen Nutzen dient, liegt auf der Hand. Es ist hier nicht nöthig, näher auf diesen Punkt einzugehen. Was hindert dann aber die Gemeinde, die hier Vollmacht und Freiheit hat, weibliche Kräfte zum Schuldienst heranzuziehen? Hat doch manche christliche Jungfrau oder Wittwe die besondere Gabe, mit Kindern umzugehen, die Herzen der Kleinen zu fesseln und zu gewinnen, mit Kindern auch über göttliche Dinge recht kindlich und einfältig zu reden. Allerdings darf man sich aber dann nicht verhehlen, daß eine Lehrerin an einer christlichen Gemeindeschule, sofern sie Religionsunterricht erteilt, ein Stück der publica doctrina handhabt. Wenn eine Lehrerin etwa auch nur in der untersten Schulklasse den Kleinsten unter den Kleinen die vornehmsten biblischen Geschichten, die zwei ersten Katechismushauptstücke und etliche Sprüche und Liederverse einprägt, so lehrt sie damit Gottes Wort. Sie erzählt die biblischen Geschichten, aber das rechte Erzählen setzt voraus, daß sie selbst den Sinn und Verstand der Geschichten recht gefaßt hat, und daß sie, schon durch den Vortrag, den rechten Sinn und Verstand den Kindern erschließt. Und durch Frage und Antwort sorgt sie dafür, daß die Kinder, was sie auswendig lernen, auch wirklich lernen und erfassen, soweit es ihre Capacität gestattet. Also jede Lehrerin lehrt wirklich, und das ist ein öffentliches Lehren. Sie lehrt Gottes Wort als im Auftrag der Gemeinde. Sie

ist auch *persona publica*. Freilich ist nicht Alles, was ein Beamter der Gemeinde thut, öffentlich in dem Sinn, daß es allgemein, der ganzen Gemeinde bekannt wird. Wenn z. B. ein Pastor kraft seines Amtes Einzelne *privatim* vermahnt, einem Beichtkind auf seine Privatbeichte hin einen beichtväterlichen Rath ertheilt, so ist das gewiß kein öffentliches Reden und Lehren. Aber was vor einer großen Schaar von Kindern, in einer Schulklasse geredet und gelehrt wird, das ist der Natur der Sache nach *publik*. Was ein Lehrer, resp. eine Lehrerin, in der Schule thut oder redet, das thut oder redet er als vor den Augen und Ohren der Gemeinde. Was auf die Kinder im Unterricht besonderen Eindruck macht, bereden sie unter sich und erzählen es auch wohl daheim den Eltern. Ein einziges Wort eines Lehrers, sei es ein recht treffendes, packendes oder ein ungeschicktes Wort, kann bald in der Gemeinde die Runde machen. Kurz, es ist evident, daß eine Lehrerin in ihrer Classe just dasselbe Werk ausrichtet, welches etwa in der Parallelklasse einer andern Schule von einem Lehrer verrichtet wird.

Wie? Verbietet aber Gottes Wort nicht den Frauen alles und jedes öffentliche Lehren? Ist das Recht und die Freiheit christlicher Gemeinden, die Dienste an der Schule nach eigenem, bestem Ermessen zu vertheilen, nicht durch solche Schriftworte, wie 1 Cor. 14, 34—36. und 1 Tim. 2, 11—14., eingeschränkt? Es kommt hier Alles darauf an, daß wir eben diese apostolischen Aussagen genau besehen und uns vergegenwärtigen, was der Apostel den Frauen untersagt und was nicht.

Im 14. Capitel des ersten Corintherbriefts gibt St. Paulus den corinthischen Christen eine Unterweisung über die Einrichtung und Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes, wie sie es halten sollen, wenn sie zusammenkommen, B. 26., insonderheit über die rechte Verwendung des doppelten *χάρισμα*, der Prophetie und des Zungenredens. Er schärft ihnen zuletzt ein, daß die Propheten nicht durch einander, sondern nach einander, und in jeder Versammlung etwa zwei oder drei reden sollen, damit die Zuhörer das, was sie hören, auch recht fassen können. „Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens.“ 29—33. Und nun fügt er ein Verbot an, welches die Frauen betrifft. „Die Weiber sollen schweigen in der Gemeinde.“ Es muß in der corinthischen Gemeinde, in welche so manche Unordnung eingerissen war, auch vorgekommen sein, daß Frauen in den öffentlichen Gottesdiensten als Lehrerinnen auftraten. Darin sieht der Apostel auch eine Unordnung und steuert nun diesem Unwesen mit aller Entschiedenheit. Der hier in Betracht kommende Abschnitt des Capitels beginnt wohl schon mit den letzten Worten des 33. Verses. Dieselben schließen sich besser an das Folgende, als an das Vorhergehende an. Wir übersetzen demnach Vers 33 b und 34 a folgendermaßen: „Wie in allen Gemeindeversammlungen der Heiligen, so sollen auch eure Weiber in den Gemeindeversammlungen schweigen.“ Mit dem Ausdruck *ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις*, sowie *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις* sind die Gemeindeversammlungen ge-

meint. Die ἐκκλησίαι der einen corinthischen Gemeinde können nichts Anderes sein, als die öffentlichen Versammlungen dieser Gemeinde. Das ganze Capitel handelt ja auch davon, wie es in den gottesdienstlichen Versammlungen gehalten werden solle. Der Ortsbestimmung ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, „in den Versammlungen“ ist die andere Ortsbestimmung ἐν οἴκῳ, „daheim“ B. 35. entgegengesetzt. Die Meinung des Apostels geht also nicht dahin, daß die Weiber überhaupt im Bereich der Gemeinde schweigen, nicht „von Gemeinde wegen“ reden sollen, sondern dahin, daß sie in den gottesdienstlichen Zusammenkünften schweigen und nicht reden, des öffentlichen Lehrens sich enthalten sollen. Daß dies und nichts Anderes der Sinn des apostolischen Verbots ist, ergibt sich auch aus der Begründung desselben. „Denn es ist ihnen nicht gestattet, zu reden, sondern unterthan zu sein, wie auch das Gesetz sagt.“ Auf dem ὑποτάσσεσθαι liegt der Nachdruck. Den Weibern kommt es zu, unterthan zu sein. Wem? Doch offenbar den Männern. Das sagt das Gesetz. Der Apostel deutet auf das Wort, das Gott noch im Paradies zu Eva sprach: „Dein Wille soll deinem Manne unterthan sein, und er soll dein Herr sein.“ 1 Mos. 3, 16. Das war von Anfang an Gottes Wille und Gebot, daß die Weiber in allen Stücken sich den Männern unterordnen. Und eben darum ist es den Weibern nicht gestattet, in der öffentlichen Versammlung, also in Gegenwart so vieler Männer zu reden und die Männer zu belehren. Damit würden sie sich über die Männer erheben. Denn der Lehrer ist dem Schüler übergeordnet. Eben darum, weil die Weiber den Männern unterthan sein sollen, sollen sie in der gottesdienstlichen Versammlung schweigen, andächtig zuhören und von den Männern, den Lehrern der Gemeinde, sich belehren lassen. Auch damit untergeben sie sich den Männern. Denn der Schüler ist dem Lehrer untergeordnet. St. Paulus fügt noch hinzu: „Wollen sie aber etwas lernen, so sollen sie daheim ihre Männer fragen.“ An die Lehrvorträge schloß sich in den Gemeindeversammlungen öfter eine Besprechung an, eine Art Lehrverhandlung. Wer etwas nicht verstanden hatte, frug die Lehrer, und dann wurde über diesen Punkt discutirt. Der Apostel gestattet nun aber den Frauen auch nicht einmal, dergleichen Fragen an die Lehrer zu richten und so eine öffentliche Discussion zu veranlassen und sich daran zu betheiligen. Sie sollen vielmehr daheim ihre Männer fragen. Den Grund hierfür gibt Paulus mit den Worten an: „Denn es ist für die Frauen schimpflich, in einer Gemeindeversammlung zu reden.“ Aus der Unterordnung der Weiber unter die Männer fließt die weibliche Zucht und Scham, Zurückhaltung im Verkehr mit Männern. Diese weibliche Wohlstandigkeit und Sittsamkeit verletzen und verleugnen aber die Frauen, wenn sie in öffentlicher Versammlung irgendwie das Wort ergreifen, auch nur Fragen aufwerfen, mit disputiren und damit die Aufmerksamkeit und Blicke so vieler Männer auf sich lenken. Was St. Paulus hier den Weibern und der Gemeinde hinsichtlich der Weiber untersagt, ist ein directes, apostolisches Verbot. Er

redet kategorisch: „Die Weiber sollen schweigen.“ „Es ist den Weibern nicht gestattet, zu reden.“ Er macht aber noch obendrein diese seine Belehrung ausdrücklich als Worte Gottes geltend. „Oder ist das Wort Gottes von euch ausgekommen? Oder ist es allein zu euch gekommen?“ B. 36. Das Wort Gottes ist nicht von den Corinthern ausgegangen, die haben es von Andern überkommen, und nicht sie allein, es ist noch an viele andere Orte gekommen. Ueberall aber sonst, wo das Wort hingekommen ist, in allen andern Gemeinden wird es, eben dem Worte Gottes gemäß im öffentlichen Gottesdienst so gehalten, daß die Frauen nicht als Lehrerinnen auftreten dürfen. So sollen die Corinthier dem Beispiel der andern Gemeinden folgen und auch in diesem Stück sich dem Worte Gottes fügen.

Wie sehr es dem Apostel damit Ernst ist, daß das natürliche Verhältniß, welches zwischen Mann und Weib besteht, das der Ueberordnung und Unterordnung, auch in der christlichen Kirche nicht verrückt werde, ersieht man noch aus einem andern Passus des ersten Corinthierbriefes, 11, 1—16. Da handelt er auch von den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde und weist die Frauen an, mit bedecktem Haupt zu erscheinen, die Männer aber mit unbedecktem Haupt. Es war dies bei den Griechen so Sitte, daß bei öffentlichen Zusammenkünften und insonderheit auch in den Tempeln und bei Götzensesten die Frauen eine Kopfbedeckung trugen, die Männer aber mit freiem, entblößtem Haupt sich sehen ließen. Die Kopfbedeckung der Frauen galt als Symbol ihrer Abhängigkeit von den Männern, das freie, unbedeckte Haupt der Männer als Zeichen ihrer Würde und Hoheit. Was der Apostel hier von der äußerlichen Tracht und Haltung schreibt, führt er nicht als apostolisches Gebot, nicht als Wort Gottes ein, sondern er ertheilt hier den Corinthern einen guten Rath, es ist eine löbliche, in allen andern Gemeinden eingebürgerte „Gewohnheit“, *συνήθεια*, B. 16., die er auch ihnen anempfiehlt. Er will sich mit denen, die hier anderer Ansicht sind und widersprechen, nicht weiter in Disput einlassen. Schließlich können christliche Weiber ihre Stellung zu den Männern, ihre Abhängigkeit von den Männern zur Genüge wahren und zu erkennen geben, auch wenn sie ohne Kopfbedeckung im Gottesdienst erscheinen. Dem Apostel liegt Alles daran, daß sie nur allwege in ihren Schranken bleiben. So erinnert er in diesem Zusammenhang an die Erschaffung des Mannes und des Weibes und das damit gesetzte Verhältniß des einen Theils zum andern. „Der Mann ist nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Manne. Und der Mann ist nicht geschaffen um des Weibes willen, sondern das Weib um des Mannes willen.“ B. 8. 9. Daraus folgt, daß der Mann des Weibes Haupt, das Weib aber dem Manne unterthan ist. B. 3. In Christo ist zwar weder Mann noch Weib, die Weiber sind Mitgenossen derselben Gnade, wie die Männer. Aber doch hebt das Christenthum den in der Schöpfungsordnung begründeten Unterschied zwischen Mann und Weib nicht auf. Im äußerlichen Verkehr, im Zusammensein mit Männern, auch in den gottesdienstlichen Zusammen-

künftigen sollen die Weiber nicht vergessen, sondern beweisen, daß sie Weiber sind, den Männern unterthan.

Aber wie? Statuirt der Apostel nicht in eben diesem Abschnitt, 1 Cor. 11, 1—16., eine Ausnahme von der Regel, daß die Weiber, ihrer natürlichen Stellung gemäß, in der Gemeinde schweigen sollen, und gibt uns etwa ein Recht zu ähnlichen Ausnahmen, so daß wir den Beruf der Lehrerinnen jedenfalls unter die Ausnahmeregel unterbringen könnten? Er schreibt 11, 5.: „Ein Weib aber, das da betet oder weissagt mit unbedecktem Haupt, die schändet ihr Haupt.“ Hier verbietet der Apostel den Frauen nicht das Beten und Weissagen, sondern erklärt es nur für unziemlich, daß sie das mit unbedecktem Haupt thun. Man hat diesen Ausspruch St. Pauli so gedeutet, daß er einstweilen sein Urtheil über das Beten und Weissagen selbst, welches er freilich auch nicht gebilligt habe, suspendire und nur den einen Mißstand table, von welchem er in diesem Zusammenhang handle, das Entblößen des Hauptes. Aber es wäre doch eigen, wenn er das Nebensächliche, welches schließlich ein adiaphoron ist, den Verstoß gegen eine gute, löbliche Sitte rügte, ohne zugleich die Hauptsache, den gleichzeitigen Verstoß gegen Gottes Wort und Ordnung, zu rügen. Oder man hat das Beten und Weissagen der Frauen mit entblößtem Haupt, offenbar ganz gegen den Context, in die Privathäuser, in den Familienkreis verlegt. Nein, die Worte des Apostels leiden schwerlich eine andere Auffassung, als daß er in dem Beten und Weissagen der Weiber an sich, und eben in dem öffentlichen Beten und Weissagen, wenn es nur mit bedecktem Haupt geschieht, nichts Bedenkliches findet. Aber damit hat er, was er 1 Cor. 14 von dem Schweigen der Weiber schreibt, nicht im mindesten eingeschränkt oder abgeschwächt. Weder das Beten noch das Weissagen gehört zu demjenigen Reden, welches er 1 Cor. 14, 33—36. den Weiber direct verbietet. Die Weiber sollen in der Gemeindeversammlung nicht lehren, nicht öffentlich als Lehrerinnen auftreten, die Männer nicht belehren, auch nicht vor und mit Männern öffentlich disputiren. Das ist, wie wir erkannt haben, in der zuletzt genannten Stelle die Meinung Pauli. In diese Kategorie gehört aber weder das Beten noch das Weissagen. Zunächst ist das Beten doch kein Lehren und Discutiren. Daß die Weiber im Gottesdienst in und mit der Gemeinde beten und singen, und recht laut und kräftig mitbeten und mitsingen, ist gewiß nur löblich. Wenn sie, wie etliche pflegen, hier zu zimperlich thun und, statt zu singen, leise lispeln, so ist das wahrlich kein Erweis weiblicher Bescheidenheit und Zurückhaltung. Aber auch das Weissagen der Weiber widersprach nicht dem *σιγάτωσαν*, „sie sollen schweigen“. Daß die Weiber in der Versammlung beteten, war etwas Gewöhnliches; wenn ein Weib weissagte, so war das etwas Außergewöhnliches. Es kam nicht so oft vor. Darum nennt der Apostel 11, 13. nur das Beten, nicht auch wiederum das Weissagen. Das Weissagen konnte der Natur der Sache nach dem nicht unterstelt sein, welcher Weissagung hatte, indem Gott selbst

ihm ja die Weissagung eingab, zu dem Zweck, sie Andern mitzutheilen. Das Weissagen, von welchem Paulus hier redet, war eine Wundergabe der apostolischen Zeit, gleichbedeutend mit *ἀποκάλυψις*, Offenbarung, von der Gabe „der Erkenntniß und der Lehre“ ausdrücklich unterschieden. 1 Cor. 14, 6. 26. Der Geist Gottes, der in der Gemeinde waltete, gab einmal diesem, einmal jenem Christen, auch während der Versammlung, eine besondere Offenbarung und trieb ihn dann, was er ihm offenbart, den Versammelten kundzuthun. Wer da weissagte, war nur Organ Gottes, Gott redete durch ihn. Seine Person, sein persönliches Wissen und Erkennen trat ganz zurück. Und nun gesiel es Gott hin und wieder, auch einer Frau Offenbarung zu geben. Indem Gott den Frauen das Reden und Lehren in der Versammlung verbot, hat er mit solcher Ordnung, die er für die Gemeinde traf, sich nicht selbst die Hände gebunden. Wann er wollte, konnte er auch einmal durch ein Weib seinen Willen offenbaren. Hat er doch selbst einmal einer Eselin den Mund aufgethan und durch ihren Mund einen Propheten gestraft. So hatte Gott auch jenen vier Töchtern des Diakon Philippus die Gabe der Weissagung verliehen. Apost. 21, 9. Indeß diese Weissagung, welche Gott gab, war eben auch kein Lehren. Wenn ein Weib weissagte, einfach das wiedergab, was Gott ihr eingegeben, so griff sie damit nicht in das Amt der Presbyter ein, welche in der Lehre arbeiteten und lehrhaftig waren, so hat sie sich damit nicht der Gemeinde, den versammelten Männern als Lehrerin aufgedrängt, nicht ihre eigene Weisheit vorgetragen, nicht aus ihrer eigenen christlichen Erkenntniß, Erfahrung, Erleuchtung heraus der Gemeinde, den Männern Belehrung und Unterricht erteilt. Wenn eine Frau weissagte, so erschien sie nur als medium des Geistes, so trat ihre Person ganz in den Hintergrund, und so war das ein ander Ding, als wenn sie aus ihrem Eigenen heraus in der Versammlung Fragen aufwarf, Einwendungen machte, zu discutiren begann und damit die Aufmerksamkeit aller Versammelten auf ihre Person zog, an sich fesselte. So bleibt also das Verbot des Apostels 1 Cor. 14, 33—36. unter allen Umständen in Kraft und Geltung und gestattet keine Ausnahmen.

Der Apostel bestätigt und bekräftigt dasselbe in einem andern Brief, 1 Tim. 2, 11—14. Er redet auch in diesem Zusammenhang von den gottesdienstlichen Versammlungen und ermahnt die Männer, mit heiligem Ernst, die Frauen, in sittsamer Tracht daran theilzunehmen. B. 8—10. Und dann fährt er fort: „Ein Weib lerne in der Stille mit aller Unterthänigkeit.“ B. 11. Das kommt dem Weibe zu, daß sie still und aufmerksam das höre und lerne, was der Lehrer der Gemeinde sagt. Ebendamt unterstellt sich das Weib dem Manne, daß sie sich von ihm belehren läßt. Die Aussage des 11. Verses wird durch den folgenden Satz B. 12. näher erklärt. „Einem Weibe aber gestatte ich nicht, daß sie lehre, auch nicht, daß sie des Mannes Herr sei, sondern stille sei.“ Dem *Γυνή πανταγέτω* B. 11. entspricht das *γυναῖκι δὲ διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω* B. 12., dem *ἐν πάσῃ ὑπο-*

ταῦτ' B. 11. daß οὐδὲ ἀδιδεῖν τὸν ἀνδρὸς B. 12. Das Weib soll lernen und nicht lehren. Also dieses Reden, das Lehren in öffentlicher Versammlung ist den Frauen untersagt. Docendi potestatem in publico coetu adimit mulieribus apostolus. Calov. Das Weib soll unterthan sein und nicht den Mann beherrschen. Ein Weib würde ihre Unterthänigkeit verleugnen und den Mann beherrschen, wenn sie im öffentlichen Gottesdienst lehren, also auch Männer belehren würde. Denn wer öffentlich lehrt, beherrscht damit geistlicher Weise, die ihn hören, und bestimmt ihren Willen. Nam nomine Dei praecipiant atque imperant, qui publice docent. Calov. Der Apostel begründet seine Vermahnung in zwiefacher Weise. Zum Ersten mit dem Hinweis auf die Schöpfungsgeschichte. „Denn Adam ist am ersten gemacht, darnach Eva.“ B. 13. Beides, sowohl daß das Weib vom Manne ist, 1 Cor. 11, 8., als auch daß der Mann vor dem Weibe gemacht ist, bringt mit sich, daß der Mann des Weibes Herr und Haupt ist. Zum Andern durch Erinnerung an die Geschichte von dem Sündenfall. „Und Adam ist nicht betrogen worden, vielmehr das Weib ist betrogen und so in Uebertretung gerathen.“ Die Schlange hat Eva betrogen. 2 Cor. 11, 3. Auf dem Begriff ἀπατᾶν, betrügen, liegt der Nachdruck. Bengel bemerkt fein und treffend: Serpens mulierem decepit, mulier virum non decepit, sed ei persuasit. Das Weib als das schwächere Gefäß ist dem Betrug und der Täuschung zugänglicher, als der Mann. Und das Weib hat dann eben den Mann verführt und so das ganze Menschengeschlecht in Sünde und Uebertretung verstrickt. Die erste Unterweisung, die ein Weib dem Mann ertheilte, das erste Dociren des Weibes unter dem Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen ist gar übel abgelaufen. Darum eignet sich das Weib wahrlich nicht für das öffentliche Predigtamt. Ait igitur, quia semel mulier virum edocuit et cuncta pervertit, idcirco nequaquam haec habeat velim de caetero docendi potestatem. Calov.

Was demnach der Apostel das Lehren der Frauen betreffend den christlichen Gemeinden verwehrt und verbietet, ist dies, daß die Frauen in gottesdienstlichen Versammlungen als Lehrerinnen auftreten, in Gemeindeversammlungen das Wort führen, daß sie die ganze Gemeinde lehren, Männer belehren. Denn das verträgt sich nicht mit der Art und Natur der Frauen und ihrer naturgemäßen Stellung zu den Männern. Und dieses apostolische Gebot leidet keine Ausnahme. Auch etwaiger Nothstand würde eine Ausnahme von der Regel nicht rechtfertigen und entschuldigen. Dagegen ist weder 1 Cor. 14 noch 1 Tim. 2 noch sonst wo in der Schrift den Frauen alles Lehren schlechtweg untersagt. Es ist ihnen nirgends verboten, Kinder zu lehren, sei es auch eine Schaar von Kindern, sei es auch von Gemeinde wegen. Das widerspricht nicht dem weiblichen Character und Beruf, auch nicht der weiblichen Schamhaftigkeit und Zurückhaltung. Denn Kinder, mögen es Mädchen oder kleine Knaben sein, sind eben keine Männer. Eine rechtschaffenen christliche Gemeinde wird daher die Weiber unter allen Um-

ständen vom öffentlichen Predigtamt und Predigen zurückhalten, sie überhaupt in ihren Schranken halten und alle Art von Frauenemancipation, welche in der Kirche noch größeres Unheil anrichtet, als im Staat, mit Entschiedenheit bekämpfen, andrerseits aber, wenn es sich sonst empfiehlt, den Dienst einer geschickten, zuverlässigen Kinderlehrerin, der sich ihr darbietet, nicht zurückweisen. Wir müssen hier, um nochmals auf die obige principielle Erörterung zurückzukommen, hinsichtlich der publica doctrina drei Dinge wohl von einander unterscheiden: 1. Die Verwaltung des Worts ist der Gemeinde als priesterliches Recht übergeben und anvertraut. 2. Für die Verwaltung des Worts hat Gott selbst in seinem Wort der Gemeinde gewisse Directiven gegeben. 3. In allen Stücken, die hier nicht durch ausdrückliche Schriftworte geregelt sind, hat die Gemeinde volle Freiheit, nur daß Alles, was sie ordnet, dem gemeinen Nutzen diene. So ist es Gottes Befehl und Ordnung, daß sie unter allen Umständen das Pfarramt aufrichte und hiefür geeignete Personen, und zwar nur Männer, keine Frauen, berufe, ferner, daß sie dafür Sorge trage, daß allen Gliedern der Gemeinde Gottes Wort nahegebracht werde, also auch die Kinder ihr gebührend Theil Speise empfangen. Hingegen ist es in die Freiheit der Gemeinde gestellt, ob sie die Unterweisung und Erziehung der Kinder allein den Eltern und dem Pastor überläßt, was sich freilich in größeren Gemeinden von selbst verbietet, oder ob sie für die geistliche Versorgung der Kinder besondere Personen bestellen und ob sie diesen Dienst nur Männern oder daneben auch Frauen übertragen will.

Indeß soll sich jede Gemeinde auch wohl versehen, daß sie ihre Freiheit nicht mißbrauche und den „gemeinen Nutzen“ nimmer aus den Augen lasse. Es wäre sehr verkehrt, wollte sie eine Lehrerin nur darum anstellen, weil dieselbe gerade zur Hand und billiger zu haben ist, als ein Lehrer. Eine Kirchengemeinschaft würde übel fahren, wenn es bei ihr dahin käme, daß die Lehrerinnen den Lehrern Concurrrenz machen. Es ist doch evident, daß ein seminaristisch gebildeter Lehrer in der Regel *ceteris paribus* mehr leisten kann, als eine Lehrerin, welche nicht so gründlich vorbereitet ist. Unter welchen Umständen eine Lehrerin gleichwohl ganz am Platze ist, soll hier nicht näher erörtert werden. Aber man darf dabei nicht vergessen, daß jedwedes Lehren, auch der Unterricht in der untersten Schulkasse, im A B C der christlichen Religion, eine gewisse Lehrthätigkeit und ein gewisses Studium erfordert. Daß ein junges Mädchen gute Schulen mit Erfolg durchgemacht hat, daß sie die nöthigen Gaben und Kenntnisse besitzt, auch kleine Kinder gut zu behandeln versteht, genügt hier noch nicht. Dieselbe sollte, ehe die Gemeinde sie in ihren Dienst nimmt, auch besondere Anleitung im Unterrichten erhalten, sei es von dem Pastor oder einem erfahrenen Lehrer. Kurz, eine Gemeinde muß, wenn sie das Beste der Schule im Auge hat, wohl prüfen, ob die weiblichen Personen, welche sie zum Schuldienst heranzieht, wirklich auch dazu taugen.

Es kommt oft vor, daß eine Gemeinde eine Lehrerin nur auf bestimmte Zeit anstellt. Wie? Stimmt das mit dem kirchlichen Beruf der Lehrerinnen? Wir antworten mit der Gegenfrage: Wo findet sich ein Schriftwort, welches die Gemeinde verpflichtet, alle kirchlichen Dienste den betreffenden Personen auf die Dauer zu übergeben? Es widerspricht wohl der Art und Natur und Aufgabe des Pfarramts, wenn man den Trägern desselben eine bestimmte Frist steckt. Der Pastor soll seine Gemeinde Schritt für Schritt in der Erkenntniß und allem Guten fördern und weiterbringen, daß sie heranwache zu dem vollkommenen Maaß des Alters Christi. Eph. 4, 13. 14. Und das kann nur durch stete, anhaltende, geduldige Arbeit geschehen. Dem Pastor ist als dem Gemeindevorsteher die ganze Heerde zur Weide und Pflege übergeben, damit er am jüngsten Tage für dieselbe Rechenschaft ablege. Dieser Verpflichtung und Verantwortung wird er nur dann enthoben, wenn Gott selbst sie ihm auf irgend eine Weise abnimmt. Was vom Pfarramt gilt, das gilt aber nicht gleichermaßen von allen kirchlichen Helferdiensten. So können Gemeindevorsteher gar wohl thun, was ihres Amtes ist, auch wenn sie nur auf einen Zeitraum von wenigen Jahren erwählt sind. Und so kann auch eine Gemeindelehrerin gar wohl in einem Jahr ihr Pensum an einer einjährigen Classe absolviren. Die christliche Gemeinde hat auch in diesem Stück Freiheit der Bewegung. Indes ist es nur wohlgethan und dient dem gemeinen Nutzen, wenn eine erprobte Lehrerin auf unbestimmte Zeit berufen wird, natürlich mit dem Einverständnis, daß sie ihrer Verbindlichkeiten quitt und ledig ist, wenn sich ihr ein anderer Beruf aufthut, der dem weiblichen Geschlecht noch homogener ist, z. B. wenn sie Gelegenheit bekommt, sich zu verehelichen, oder wenn sonst ihre Kräfte für häusliche Arbeit begehrt werden. Im Uebrigen möge man auch den Lehrerinnen selbst sagen und einschärfen, was man von dem Beruf der Lehrerinnen zu halten hat, daß dieselben, indem sie den Kleinen dienen, Christo und seiner Gemeinde dienen, damit sie in der Furcht des Herrn und mit aller Treue und Sorgfalt diesen ihren Dienst ausrichten. G. St.

Welche Bewandniß hat es mit dem Leiden in der Welt?

(Schluß.)

Das Leiden ist Folge der Sünde, weil es in der Sünde seinen Grund und Ursprung hat. Daraus folgt aber nicht, daß Gott in keiner Weise Ursache der Leiden in der Welt genannt werden kann. Verschuldet freilich hat Gott das Leiden nicht. Wie aber der Arm des Vaters die Strafe verhängt, welche das Kind mit seinem Ungehorsam verdient hat, so ist es auch Gott, dessen Allmacht die Leiden über die Welt kommen läßt. Was Adam und in ihm die ganze Menschheit durch den Sündenfall verewigt hat, das wirkt Gott. Gott ist es, der den Gottlosen den wohlverdienten Sold, den

Tod, mit allem, was ihm vorausgeht und folgt, austheilt und der seinen Kindern das Kreuz, welches sie nach seinem Willen tragen sollen, auslegt. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß auch die Sünde, wie oben gezeigt, eine bewirkende Ursache von allerlei Leiden sein kann. Aber auch da, wo die Sünde bestimmte Leiden hervorruft, bleibt Gott die oberste bewirkende Ursache derselben und die Sünde ist nur eine der *causae secundae*. Ohne, außer, neben und unabhängig von Gott kann die Sünde keinerlei Leiden erzeugen, sondern nur unter Gott, einzig und allein als von Gott benutzte Mittelursache. Deshalb aber, weil Gott die Sünde als Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke gebraucht, will er die Sünde als solche nicht. Gott hat auch nichts dazu beigetragen, daß die Sünde in die Welt gekommen ist; er hat sie nur zugelassen. Nachdem nun aber doch die Sünde in die Welt eingedrungen ist, macht sie Gott auch seinen Zwecken dienstbar. Seiner Macht und Herrschaft kann sie sich nicht entziehen. So muß die Sünde Gott gerade auch als Mittel dienen, die Leiden über den Sünder zu bringen, welche er ihnen verhängt hat. Daß die Sünde den Tod wirkt, und daß bestimmte Sünden ganz bestimmte Krankheiten nach sich zu ziehen pflegen, kommt von Gott. Gott hat eben den Menschen so geschaffen, daß er nicht sündigen kann, ohne sich selber Schmerz und Leiden zu verursachen. Daß die Sünde naturgemäß dem Tode in die Arme führt, ist — wie oben bemerkt — Gottes freie Ordnung und Einrichtung, ja, im Grunde nur die Art und Weise, wie Gott wirkt und zu wirken beschlossen hat, woimmer die Sünde in seiner Schöpfung auftritt.

Kreilich ohne seine Heiligkeit und Gerechtigkeit zu verleugnen, kann Gott den unversöhnten Sünder nicht leben und doch glücklich bleiben lassen. Könnte der Mensch ein Sünder werden und dabei doch in seinen Sünden selig bleiben, so müßte er durch die Sünde in der That Gott geworden sein, wie ihm die Schlange im Paradiese verheißen hatte. Statt nun aber jeden Sünder, er sei Engel oder Mensch, gleich bei erster böser That in Nichts zurücksinken zu lassen, aus dem seine Allmacht ihn hervorgehoben, hat Gott den Menschen so gemacht, daß der Sünde zwar nicht Vernichtung, wohl aber Leiden folgen. Wenn der Mensch sündigt, so verschwindet er damit nicht aus dem Dasein, wohl aber wird ihm sein Dasein zum Fluch und zur Bürde, so lange er unter der Sünde bleibt. Und das hat Gott so gemacht. Gott hat z. B. dem Menschen das Gewissen anerschaffen, welches ihn verdammt und quält, so oft er sündigt. Alle Kräfte der Seele und alle Glieder und Säfte des Leibes sind von Gott so eingerichtet, daß die Sünde in ihnen zwar wohnen kann, aber nicht ohne Verwüstung und Schmerz in denselben anzurichten. Und auch sonst legt Gott dem Sünder Leiden auf, welche er will, wie oben gezeigt. Die eigentliche letzte bewirkende Ursache aller Leiden ist darum Gott. Die Allmacht Gottes ruft in der abgefallenen Welt das Leiden hervor, indem sie bald in den Dienst der göttlichen Gerechtigkeit tritt, um den Gottlosen nach ihren bösen Werken zu vergelten, bald, um Christi

willen, in den Dienst der göttlichen Liebe, Gnade und Treue, um Gottes Liebesabsichten zu verwirklichen. Beide empfangen ihr Leiden aus Gottes Hand, der Gottlose als Strafe, der Fromme als Beweise göttlicher Liebe. Und wo die Sünde Leiden hervorruft, da thut sie dies einzig und allein als Mittel in Gottes Hand.

Wirkt Gott aber die Leiden in der Welt, so will er sie auch. Was Gott selber thut, das thut er frei und ungezwungen. Freilich ist dieser Wille, nach welchem Gott will, daß Leiden in der Welt sein sollen, nicht der absolute, der ursprünglich in und aus dem Wesen Gottes selber begründete, sondern der von außen durch die Sünde in der Welt bestimmte Wille Gottes. Absolute will und kann Gott auch das Leiden nicht wollen, weil er die Sünde nicht will. Ist aber die Sünde durch den freien Willen des Menschen dennoch gesetzt, so fordert die Gerechtigkeit Gottes, daß der Sünde Leiden folgen als Strafe. Gott will darum allerdings nach seiner Gerechtigkeit die Leiden in der Welt, aber nur als Folge und Strafe der Sünde. Aufgehoben hat Gott diesen seinen heiligen und gerechten Willen für die Menschen in Christo, in Anbetracht der von ihm für die Menschen in seinem Fluch- und Strasleiden geleisteten Genugthuung. Will Gott darum außer und abgesehen von Christo nach seiner Gerechtigkeit den Tod des Sünders, so will er dagegen in Christo nicht, daß jemand verloren werde. Nachdem die Strafe der Sünde Christum getroffen hat, will Gott nicht mehr, daß sie uns treffe. Und den Christen, der sich an Jesum hält, braucht auch, was die Gerechtigkeit Gottes betrifft, gar kein Leiden mehr treffen, ja, als Vergeltung kann ihn kein Leiden mehr treffen. Gott könnte jeden von dem Augenblick an, da er glaubt, von allem Uebel erlösen und aushelfen zu seinem himmlischen Reich, unbeschadet seiner Gerechtigkeit. Thut Gott das nicht, läßt er den Christen noch im Leibe der Sünde und im Jammerthal auf Erden leiden, so kann das seinen Grund nur in der Liebe und Weisheit Gottes haben. Worin dabei die Liebesabsichten Gottes bestehen, um derer willen Gott auch das Leiden der Christen will, ist oben gezeigt worden. Wer dagegen die in Christo dargebotene Gnade und Vergebung von sich stößt und in der Sünde bleiben will, der will damit auch unter dem Zorn bleiben, nach welchem Gott will, daß der Sündler seinen Frevel büße mit zeitlichem Tod und ewiger Verdammniß. Gott läßt somit die Leiden in der Welt nicht bloß zu, wie die Sünde, sondern er wirkt und will sie auch.

Und wenn Gott also das Leiden in der Welt und gerade auch das Fluch- und Zornleiden der Verdammten in der Hölle wirkt und in seiner Weise auch will, so ist das nicht etwas Böses, Grausames, Häßliches und Abstoßendes in Gott. Auch richtet Gott mit solchen Strafen nicht etwa Verwirrung und Disharmonie in der Schöpfung an. Im Gegentheil, gerade dadurch, daß Gott der Sünde Leiden folgen läßt, stellt er vom Standpunkte der Gerechtigkeit aus die Harmonie wieder her, welche die Sünde

zerstört hat. Durch die Strafe, welche die Verdamnten hier und in der Hölle leiden, wird das Mißverhältniß, welches die Sünde zwischen den heiligen Gott und dem Menschen geschaffen hat, ausgeglichen, befriedigend ausgeglichen. Alle Creaturen, auch die Verdamnten, müssen zustimmen und bekennen, daß es recht und wohlgethan ist, wenn Gott den Sünder straft. Und das um so mehr, weil sie die von Gott in Christo dargebotene selige Ausgleichung des von ihnen geschaffenen Mißverhältnisses schenode ausgeschlagen haben. Statt also eine Störung in der Schöpfung zu sein, ist vielmehr das Leiden der Gottlosen, welche das stellvertretende Leiden Christi verschmähen, die einzig mögliche Rectification der durch die Sünde geschaffenen Unordnung. In diesem Sinne stimmen wir denn auch dem Worte Augustins bei: „Est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis: damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum.“

Diese Wahrheit nun, daß Gott es ist, der alles Leiden über die Menschen bringt, über die Gottlosen zur Strafe, über seine Minder zur Verwirklichung seiner Gnadenabsichten, wird in der Schrift wiederholt ausgesprochen. Die Strafgerichte über die ganze Menschheit, über verschiedene Heidenvölker, über Israel, über Jerusalem, und über einzelne Personen, von welchen die Schrift berichtet, schreibt sie sämmtlich Gott zu. Gott läßt die Menschen sterben, und sein Born ist es, daß sie so plötzlich dahin müssen. Ps. 90, 3. 7. Gott schafft dem Weibe viel Schmerzen. 1 Mos. 3, 16. Gott schlägt mit Pestilenz und sucht heim mit Schwellt und Fieber. 2 Mos. 9, 15. 3 Mos. 26, 16. ff. 5 Mos. 28, 21. ff. Gott bringt durch seinen Knecht Moses die zehn Plagen über Egypten, die Wassermogen im Mothen Meer über Pharao und sein Heer, den Aussatz über Mirjam und den Tod über die Motte Korah. Durch seinen Engel schlägt Gott 185,000 Assyrer in Einer Nacht, sein Volk Israel wegen Davids Sünde mit Pestilenz und den König Herodes, daß ihn die Würmer fressen. Durch Petrum läßt Gott Ananias und Saphira todt niederfallen und Elimas durch Paulum erblinden. Gott verdirbt Hiob an Gütern, Kindern und Gesundheit. Hiob 1, 21. 19, 21. 7, 18. 19. 2, 3. Gott ist es, der Hiskias dürre ausfaugt. Jes. 38, 12. Klagl. 3, 37. 38. Und die Stummen, Blinden und Tauben hat nach der Schrift der Herr gemacht. 2 Mos. 4, 11. Ja, jedes Unglück in der Welt kommt vom Herrn. Amos 3, 6. Selbst die Plagen der Verdamnten theilt Gott aus. Offenb. 22, 18. Ist Gott es doch auch alleine, der lebendig machen und tödten, Leib und Seele verderben kann in die Hölle. 1 Sam. 2, 6.

Freilich werden in der Schrift auch die Teufel und bösen Menschen als Urheber von allerlei Unglück und Leiden in der Welt genannt. Der Teufel ist der Mörder von Anfang. Joh. 8, 44. Er ist der Fürst, der Gott dieser Welt und hat die Gewalt des Todes über die Menschen. Joh. 12, 31. 2 Cor. 4, 4. Ebr. 2, 14. Er geht umher wie ein brüllender

Löwe und sucht, welchen er verschlinge. 1 Petr. 5, 8. Sein Sinn ist immer auf Verderben gerichtet. Er ist der Vater des Todes und der Urheber von allerlei Unglück. Und das ist er nicht bloß sofern er als Urheber der Sünde den Tod und alles Leiden in der Welt verschuldet hat, sondern auch als wirkende Ursache ruft der Satan Leiden hervor. Insonderheit hat es der Teufel dabei auf die Kinder Gottes abgesehen, um sie zu quälen und womöglich zum Abfall zu bringen. Gelingt ihm das nicht mit Lockungen zur Sünde, so erregt er als der rechte Trauergeist allerlei Anfechtungen und Traurigkeit im Herzen der Christen, oder er greift zu mancherlei Plagen mit Krankheit und Unglück. Eph. 6, 16. Der Teufel raubte dem frommen Hiob sein Gut, seine Kinder und zuletzt auch seine Gesundheit. Paulus wurde von Satanas Engel mit Häuten geschlagen. Satan ist es auch, der die böse Welt reizt zur Verfolgung und Bedrückung der Gläubigen. Die Pharisäer stachelte er gegen Christum auf. Joh. 8, 44. 7, 20. Die römischen Kaiser, Päpste und Ketzerrichter reizte er, die Jünger Jesu grausam zu martern und zu morden. Luther schreibt im Großen Katechismus in seiner Erklärung zur siebenten Bitte, S. 483: „Im Griechischen lautet das Stücklein also: Erlöse oder behüte uns von dem Argen oder Boshaftigen, und siehet eben, als rede er vom Teufel, als wöllt er alles auf einen Haufen fassen, daß die ganze Summa alles Gebetes gehet wider unsern Hauptfeind. Denn er ist der, so solches alles, was wir bitten, unter uns hindert, Gottes Name oder Ehre, Gottes Reich und Willen, das tägliche Brod, fröhlich gut Gewissen &c. — Darum schlagen wir solchs endlich zusammen und sagen: Lieber Vater, hilf doch, daß wir des Unglücks alles los werden. Aber nichtsdestoweniger ist auch mit eingeschlossen, was uns Böses widerfahren mag unter des Teufels Reich, Armuth, Schande, Tod und kürzlich aller unselige Jammer und Herzeleid, so auf Erden unzählig viel ist. Denn der Teufel, weil er nicht allein ein Lügner, sondern auch ein Todtschläger ist, ohne Unterlaß auch nach unserm Leben trachtet und sein Muthlein kühlet, wo er uns zu Unfall und Schaden am Leibe bringen kann. Daher kömmt's, daß er manchem den Hals bricht oder von Sinnen bringt, etliche im Wasser ersäuft, und viel dahin treibt, daß sie sich selbst umbringen, und zu viel andern schrecklichen Fällen. Darum haben wir auf Erden nichts zu thun, denn ohn Unterlaß wider diesen Hauptfeind zu bitten; denn wo uns Gott nicht erhielt, wären wir keine Stunde für ihm sicher.“ Ferner schreibt Luther in seiner Erklärung zur vierten Bitte, S. 477: „Fürnehmlich aber ist dies Gebet auch gestellt wider unsern höchsten Feind, den Teufel. Denn das ist all sein Sinn und Begehren, solches alles, was wir von Gott haben, zu nehmen oder zu hindern, und läßet ihm nicht genügen, daß er das geistliche Regiment hindere und zerstöre, damit, daß er die Seelen durch seine Lügen verführe und unter seine Gewalt bringe, sondern wehrt und hindert auch, daß kein Regiment noch ehrbarlich und friedlich Wesen auf Erden bestche. Da richtet er so viel Hader, Mord, Aufruhr und Krieg an, item, Un-

gewitter, Hagel, das Getreide und Viehe zu verderben, die Luft zu vergiften u. c. Summa, es ist ihm leid, daß jemand ein Bißchen Brods von Gott habe und mit Frieden esse; und wenn es in seiner Macht stünde, und unser Gebete (nähest Gott) nicht wehrete, würden wir freilich keinen Halm auf dem Felde, keinen Heller im Hause, ja, nicht eine Stunde das Leben behalten, sonderlich die, so Gottes Wort haben und gerne wollten Christen sein.“ Wie auch die böse Welt dazu kommt, allerlei Unheil anzurichten, davon siehe 419, 183—185.

Daß der Teufel allerlei Leiden in der Welt anrichtet, widerspricht nun nicht der Thatfache, daß Gott Ursache aller Leiden in der Welt ist. Der Teufel, seine Engel und die gottlosen Menschen sind eben nur Gottes Werkzeuge, woimmer sie Unglück stiften. Wie Gott durch seine heiligen Engel und durch die heiligen Männer Gottes im Alten und Neuen Testament öfters Plagen aufgelegt hat, so kann er sich dazu auch der Teufel bedienen. Denn obwohl die Teufel durch die Sünde zwar der Gnade Gottes entfallen sind, so sind sie doch nicht seiner Macht und Herrschaft entwachsen. Wider ihren Willen, und wohl ohne daß sie es merken, müssen die bösen Engel Gottes Willen und Zwecke fördern helfen. Wider Gottes Willen aber vermögen sie nichts. Sie können nur Verderben anrichten, wo, wann und inwieweit Gott ihnen das zuläßt. Zu allem, was sie thun, müssen sie von Gott die Kraft und Erlaubniß empfangen. Eigenmächtig und willkürlich die Menschen zu quälen, haben die bösen Geister ebensowenig Recht als Macht. Die Menschen haben sich eben nicht gegen den Teufel, sondern gegen Gott versündigt. So hat Gott auch allein Recht und Macht, Leiden über die Menschen zu verhängen. Als Satan Hiob plagen wollte, mußte er sich dazu von Gott zuvor Erlaubniß einholen. Auch durfte Satan die Grenzen nicht überschreiten, welche Gott ihm gezogen hatte. Hiob 1, 12. 2, 6. Ohne Jesu Erlaubniß wagen die bösen Geister nicht einmal in die Heerde Säue der Gadarener zu fahren. Wie darum kein Sperling ohne Gottes Willen vom Dache fällt, so vermögen auch alle Teufel ohne Gottes Zulassung den Christen kein Haar zu krümmen. Und was nun Gott dem Teufel mit Bezug auf seine Christen zuläßt, das muß ihnen zum Besten dienen. Röm. 8, 28. Ja, gerade das Leiden, womit die Teufel es auf der Christen Verderben abgesehen haben, will Gott auch, aber zu seinen seligen Zwecken. Das Stürmen und Toben des Satans und der Welt benützt Gott, um die Segel des Schiffeleins Christi zu schwellen und seine Kinder desto sicherer und schneller dem himmlischen Vaterlande zuzuführen. Joseph wurde von seinen Brüdern aus Haß in die Grube geworfen. Eben dies wollte Gott auch, um Joseph zum Herrn über ganz Egyptenland zu machen. Die Juden forderten den Tod Jesu, um ihn aus dem Wege zu schaffen, und merkten nicht, daß Gott eben diesen Tod Jesu auch wollte, um Jesum zum Könige auf seinem heiligen Berge einzusetzen. Und so sind allezeit alle Teufel und gottlosen Menschen, woimmer sie Leiden anrichten,

nichts als Werkzeuge in der Hand Gottes: Gott selber wirkt das Leiden durch sie. Christen nehmen darum mit Hiob und Paulus von Gott hin auch das, was ihnen die Teufel Leides anthun. Hiob 1, 21. 2 Cor. 12, 7. 8. Daß auch die Tyrannei des Satans über die Gottlosen von Gott verhängt ist, davon schreibt die Concordienformel 577, 13: „Die Strafe und Pön der Erbsünde, so Gott auf Adams Kinder und auf die Erbsünde gelegt, ist der Tod, die ewige Verdammniß, auch andere leibliche und geistliche, zeitlich und ewig Elend, Tyrannei und Herrschaft des Teufels, daß die menschliche Natur dem Reich des Teufels unterworfen und unter des Teufels Gewalt dahin gegeben und unter seinem Reich gefangen, der manchen großen, weisen Menschen in der Welt mit schrecklichem Irrthum, Meyerei und anderer Blindheit betäubet und verführet, und sonst die Menschen zu allerlei Laster dahin reißet.“

Sofern freilich die Teufel und bösen Menschen sich beim Leiden, das sie anrichten, von ihrer Bosheit leiten lassen, sind ihre bösen Werke nicht von Gott, und sind sie selber auch nicht Gottes Werkzeuge. Die Beweggründe der Gottlosen, wenn sie Leiden anrichten, sind eben nicht die Motive, von welchen Gott sich leiten läßt, wenn er die Teufel als seine Werkzeuge gebraucht. Ist gleich das Thun der Teufel und der Gottlosen nach seinem Materiale Gottes Thun, so ist doch dieses, daß sich die Teufel und gottlosen Menschen in ihrem Thun nicht leiten lassen vom Gehorsam gegen Gott, wie das z. B. bei den heiligen Engeln der Fall ist, sondern vom Haß gegen Gott und vom Neid gegen die Menschen und von der gottlosen Lust, zu morden und zu verderben, was Gott gut gemacht hat, aus ihnen selber. Die Gottlosen haben freilich daselbe Leiden gewollt, das Gott auch gewollt hat und zu dem sie Gott als Werkzeuge dienen mußten, aber aus ungöttlichen Beweggründen und zu gottlosen Zwecken. Sofern Gott das Leiden will und in der Weise, wie er es will, ist es gut; sofern aber der Teufel es will und in der Weise, wie er es will, ist es böse. Für die Leiden, welche sie den Christen zugesügt haben als Gottes Werkzeuge, macht Gott darum auch die Teufel und gottlosen Menschen verantwortlich, rechnet es ihnen als Sünde zu, und wird sie dafür zur Rechenschaft ziehen und strafen. Und wenn Gott an den Teufeln und Gottlosen rächen wird, was sie den Christen Uebels angethan haben, so können sie sich nicht damit entschuldigen, daß sie den Christen ja nur das zugesügt haben, was Gott selber wollte und den Christen heilsam war. Denn sofern die Verfolgung und Bedrückung der Christen That der Teufel und der bösen Menschen ist und auch einzig und allein sein kann, nämlich sofern sie sich von ihren eigenen Beweggründen und Absichten, die nicht Gottes, sondern den göttlichen entgegengesetzte sind, leiten lassen, ist sie böse, fluchwürdig und auch von Gott weder gewirkt noch gewollt, sondern bloß zugelassen.

Wenn wir darum mit der Schrift lehren, daß die Sünde ihren Ursprung nicht in Gott, sondern einzig und allein in der Creatur hat, und daß auch

das Leiden in der Welt nicht ursprünglich von Gott gewollt, sondern durch die Sünde von der Creatur verschuldet ist und Gott in Folge der Sünde das Leiden verhängt und auch dem Satan zuläßt, die Menichen zu plagen, wo Gott die Gottlosen strafen will nach seiner vergeltenden Gerechtigkeit, und die Frommen nach seiner väterlichen Liebe und Treue züchtigen oder sich selbst verherrlichen will: so gehen wir nicht bloß dem Manichäismus, welcher Gott zum Bösen und den Teufel zu Gott macht, und dem gotteslästerlichen Monismus und Calvinismus, welcher alles, auch das Böse, aus Gott entstehen läßt, aus dem Wege, sondern gewinnen auch den süßen Trost, daß uns Christen kein Leiden treffen kann, das nicht durch die Hände unsers in Christo versöhnten Vaters zu uns gelangt, ja, daß der Teufel mit all seinem Wuthen und Toben nur dazu beitragen kann, daß Gottes guter, gnädiger Wille auch an uns geschehe.

F. B.

(Eingefandt von A. F. Doppe.)

Mittheilungen über die Luthersunde der neuesten Zeit.¹⁾

(Schluß.)

In Obadja nach der Altenburger Handschrift. S. 215, Z. 5, zu Anfang der Einleitung: findet sich 4. Regum, wofür 3. Regum (1 Kön. 18, 4.) zu lesen ist. — S. 222, Z. 27 (V. 20.): *pressuros totum terram*, wofür *possessuros totam terram* zu setzen ist. — In Obadja nach der Zwitauer Handschrift fehlen sechs Verszahlen. Dies hat, wie man aus dem Folgenden erkennen kann, üble Folgen nach sich gezogen. — S. 209, Z. 8 (V. 2.) ist *cogitur* zu lesen statt *cogit*. — S. 209, Z. 19 (V. 3.) ist *Quia habitas* zu lesen statt *Qui habitat*. — S. 210 wird die Bemerkung gemacht: „Die Zwitauer Handschrift hat also V. 5—7. zusammengezogen, die Hallische Handschrift die einzelnen Stichworte geordnet.“ Es verhält sich aber nicht so. Die Verszahl „6.“ hätte S. 210, Z. 19 vor „*eyn*“ gesetzt, und das betreffende Stichwort hätte ergänzt werden sollen. Die Verszahl „7.“ hätte nicht erst Z. 19, sondern Z. 16 vor *emittent te etc.* gesetzt werden sollen, und diese Worte mußten als Stichwort hervorgehoben werden. — Die Verszahl „9.“ hätte S. 211, Z. 4 vor *Timebunt* gesetzt werden sollen; die Verszahl „11.“ sollte S. 211, Z. 13 stehen vor *In die*; die Verszahl „13.“ sollte S. 211, Z. 24 vor *Ruinæ* eingefügt werden. — S. 212, Z. 25 ist die Verszahl „18.“ vor *In ista* einzufügen und das betreffende Stichwort zu ergänzen. Weil das nicht geschehen ist, liegen uns hier im Texte ganz unverständliche Dinge vor: *In ista possessione gentium*

1) In den Anfang dieses Artikels in der vorigen Nummer haben sich zwei störende Druckfehler eingeschlichen. Nämlich S. 49, Z. 10 v. u. ist nach *sed ego* ein *Kolon* zu setzen statt eines Semikolons, und S. 52, Z. 6 v. o. ist *bringen* zu lesen statt: *bringt*.

possi[debit] etiam pars domus Jacob, domus Joseph, regnum Israel. Zunächst wäre also der achtzehnte Vers als Stichwort einzufügen, statt possidebit zu ergänzen: possidebitur, und sodann nach der Hallischen und der Altenburger Handschrift der Text so zu ergänzen: In illa generali possessione gentium possidebitur etiam pars, domus Esau. Domus Jacob i. e. reliquiae salvatae per Christum. Domus Joseph i. e. regnum Israel. — S. 213, Z. 13 (V. 19.) ist falsch interpungirt: [Die Christen] „das sind solche“ valles versus occidentem. Possidebunt Philistim. Es sollte heißen: . . . valles. Versus occidentem possidebunt Philistim.

In der Auslegung des Propheten Jona nach der Altenburger Handschrift findet sich S. 249, Z. 34 (Cap. 2, 3.) fidendum statt diffidendum; S. 250, Z. 32 (Cap. 2, 5.) sententiis statt conscientiis; S. 255, Z. 28 (Cap. 4 Einl.) dissimilis statt similis. — In der Auslegung des Jona nach der Zwiscauer Handschrift, S. 225, Z. 7 (Einleitung), finden wir Josia statt Jona; S. 226, Z. 21 habentes statt labentes; S. 227, Z. 6 (Cap. 1, 1.) noverit statt moverit; S. 228, Z. 23 fehlt nach alius vir est das Wort Deus. — S. 229, Z. 2 der Notizen ist propitius zu lesen statt perspicuus. — S. 231, Z. 16 (Cap. 2 zu Anfang) wird statt nimis zu lesen sein: omnibus; ebenso Z. 26 statt deglutiretur zu lesen digere-retur; desgleichen Z. 31 statt Si zu lesen Sie. — S. 232, Z. 12 (Cap. 2, 3.) sollte Exaudivit das Stichwort sein, nicht das in der Vulgata bald folgende Exaudisti. — S. 232, Z. 22 (Cap. 2, 4.) sollte nach der Vulgata das Stichwort heißen: Projecisti me, nicht: Projecisti eum. — S. 234, Z. 8 (Cap. 2, 8.), wo die Weimarsche Ausgabe bietet: Summa summarum est hujus carminis: opera non juvant, sanctitas, sanctitas¹⁾ wird nach der Hallischen Handschrift zu lesen sein: opera non valent, nullius sanctitas, sapientia. Die Erlanger hat: Summa summarum est hujus carnis opera non . . . sanctitas, sa: — S. 235, Z. 2 der Notizen ist statt vicus zu lesen: vicos. — S. 237, Z. 4 (Cap. 3, 8.) wird statt Aliam zu lesen sein: Illam. — S. 238, Z. 30 (Cap. 4, 3.) ist statt mors mea et vita mea nach der Vulgata zu lesen: Mors mea est melior quam vita mea. — Ebenieselbst finden wir: „das thut: ferendum“. Statt ferendum, womit die Weimarsche eine Lücke ausgefüllt hat, wird „wehe“ zu lesen sein. — S. 238, Z. 32 (Cap. 4, 4.) ist nach der Vulgata statt penitus zu lesen: bene. Dieser Fehler wird einem Verhören des Nachschreibers zuzuschreiben sein. — S. 239, Z. 20 (Cap. 4, 6.) hat die Weimarsche: foliis similis, cauda, wofür (nach Luthers deutscher Auslegung) foliis similis cauli zu lesen sein wird. — S. 239, Z. 27 (Cap. 4, 8.) ist statt deficiens nach der Vulgata zu lesen: deficient. — S. 240, Z. 14 (Schluß der Auslegung) bietet die Weimarsche: nonne Ninive plus hic quam Jonas etc. Statt dessen ist zu lesen: Viri Ninivitae . . . ; plus hic

1) Hier wird Luther die falsche Lehre beigelegt: Werke helfen nicht, [aber] Heiligkeit, Heiligkeit [hilft].

quam Jonas etc. Dies sind die ersten und die letzten Worte des Schriftcitats Matth. 12, 41., was unschwer zu erkennen war, da unmittelbar die Worte: Iterum citat in Matthaeo vorhergehen.

In der Auslegung des Micha nach der Altenburger Handschrift S. 300, Z. 2 (Mitte der Einleitung) ist aeternum zu lesen statt externum; ibid. Z. 23 Babyloniam statt Assyriam; Z. 24 Babyloniorum statt Assyriorum. — S. 301, Z. 4 ist (nach der Vulgata) statt ducent zu lesen ducet; S. 305, Z. 11 (Cap. 1, 9.) statt Assyriaca zu lesen Babylonica; S. 310, Z. 6 (Cap. 2, 4.) statt eis zu lesen ejus. — S. 322, Z. 34 (Cap. 4, 11.) ist das zweite non zu tilgen. Es handelt sich hier nicht um einen Druckfehler, denn auch die Erlanger liest: non habitabis non amplius. — S. 331, Z. 31 (Cap. 6, 5.) ist statt Gilead zu lesen Gilgal. — S. 334, Z. 25 (Cap. 6, 8.) am Rande sollte statt „Weish.“ Sirach gesetzt werden. — S. 336, Z. 36 (Cap. 6, 14.) ist das erste non zu tilgen. Die Erlanger hat hier richtig angemerkt: Deleas: non, doch die Weimarsche hat es stehen lassen. — S. 338, Z. 3 (Cap. 7, 2.) lesen wir: ut Ozeas supra ait: Rectus non est in hominibus. Hier meint man, es mit einem Citat aus Hosea zu thun zu haben, dies ist aber nicht der Fall. Es sollte heißen: ut Ozeas supra ait [cap. 4, 1. sq.]. Die folgenden Worte: Rectus u. hätten dem folgenden Absätze zugewiesen werden sollen, denn sie sind ein Theil des nächsten Stichworts. Bei dieser Gelegenheit wollen wir es nicht unerwähnt lassen, daß der Bearbeiter des 13. Bandes der Weimarschen Ausgabe keine besondere Mühe darauf verwendet hat, die Schriftstellen nachzuweisen, welche in den Auslegungen vorkommen. Als Beweis dafür führen wir an, daß auf den Seiten 319 bis 343 am Rande nur fünf Schriftstellen angeführt sind, und von diesen fünf sind zwei unrichtig, nämlich S. 324, Z. 25 (wie schon erwähnt) Weish. 3, 20. statt Sirach 3, 20., und S. 340, Z. 12: Ps. 97, 11., wo Ps. 112, 4. gegeben sein sollte. Die dritte Stelle, S. 327, Z. 8: Hoc est verbo Dei, gladio spiritus, ut inquit apostolus, wo am Rande „Eph. 6, 17.“ angeführt ist, ist kein Citat, wäre auch nicht so gar nothwendig gewesen, weil sie allbekannt ist. Die vierte Stelle, S. 319, Z. 4: Ps. 19, 5. ist auch kein Citat; ebensowenig die fünfte Stelle, S. 339, Z. 6: 2 Sam. 23, 6. Bei diesen Randbemerkungen hätten besonders die entlegneren und schwieriger zu erkennenden Schriftstellen Berücksichtigung finden sollen, damit der Bearbeiter seine Versicherung bewahrheitete, die er in der Einleitung zum 13. Bande, S. XXXVI, gibt: „Die Schriftcitate, nicht Anspielungen auf Schriftstellen sind nachgewiesen, nur bei häufigem Widerfahren derselben Stelle unterblieb dies.“ Dies ist aber nicht erfüllt worden. Bei der Stelle aus dem Epheserbriefe ist kein directes Citat, aber Eph. 6, 17. am Rande vermerkt. Bei Hosea ist, wie es nach der Weimarschen Ausgabe aussieht, ein unzweifelhaftes Citat, aber am Rande nichts angegeben. Wir haben uns nun bemüht, die betreffende Stelle in Hosea zu entdecken; zuerst mit Hülfe der Concordanz, doch vergeblich. Darauf haben wir den Hosea

durchforscht, zuerst in der deutschen Bibel, darnach in der Vulgata, aber erfolglos. So mußten wir denn nach großer Mühe und Arbeit und Zeitverlust uns endlich entschließen, weiterzugehen, ohne das Problem gelöst zu haben. Doch siehe! beim nächsten Schritt, den wir vorwärts thaten, erkannten wir, daß hier kein Citat aus Hosea sei, sondern ein Theil des nächsten Stichworts! So finden wir also auf vierundzwanzig Seiten der Weimarschen Ausgabe nur fünf Schriftstellen am Rande, von denen zwei unrichtig und drei unnöthig sind. Nun möchte man einwenden: vielleicht hat sich in diesem bezeichneten Raume keine Gelegenheit zur Ausführung wirklicher Schriftcitate geboten. Darauf antworten wir durch Hinweis auf die directen Citate, welche die Weimarsche Ausgabe selbst durch ein Colon kenntlich gemacht hat. S. 318, Z. 35 sollte am Rande stehen: Luc. 24, 47.; S. 318, Z. 40: Röm. 1, 16.; S. 322, Z. 24: Joh. 16, 21.; S. 323, Z. 7: Ps. 54, 9.; S. 323, Z. 10: Ps. 137, 7.; S. 325, Z. 8: Ps. 90, 1.; S. 325, Z. 11: Joh. 8, 58.; S. 325, Z. 18: Joh. 16, 28.; S. 325, Z. 35: Luc. 1, 17.; S. 327, Z. 6: Pred. 11, 2.; S. 327, Z. 12: Matth. 10, 34.; S. 327, Z. 35: 1 Cor. 3, 6.; S. 328, Z. 7: Ps. 72, 16.; S. 329, Z. 2: 1 Cor. 4, 11.; S. 329, Z. 3: 2 Cor. 6, 4. 10.; S. 329, Z. 24: Ps. 14, 3.; S. 329, Z. 25: Ps. 14, 5.; S. 331, Z. 9: 5 Mos. 32, 6.; S. 332, Z. 34: Jer. 7, 5.; S. 333, Z. 12: Matth. 9, 13.; S. 334, Z. 9: Ps. 51, 5.; S. 334, Z. 18: Matth. 6, 3. f.; S. 334, Z. 34: Sprüchw. 8, 14.; S. 335, Z. 2: Tit. 1, 5.; S. 335, Z. 35: Sprüchw. 16, 11.; S. 336, Z. 38: Ps. 38, 7.; S. 337, Z. 22: 5 Mos. 32, 32.; S. 337, Z. 30: Jes. 5, 2.; S. 338, Z. 18: Matth. 7, 15.; S. 338, Z. 19: Jes. 5, 20.; S. 339, Z. 1: Ps. 118, 27.; S. 339, Z. 6: Matth. 7, 16.; S. 339, Z. 16: Zeph. 1, 12.; S. 340, Z. 21: Ps. 91, 8.; S. 340, Z. 21: Ps. 54, 9.; S. 340, Z. 35: Sprüchw. 8, 27. Hier haben wir sechsunddreißig Schriftcitate. Wenngleich es sich bei den meisten derselben nur um Ergänzung der Verszahl handelt, da die Capitel im Original richtig gegeben sind, und bei den Psalmen außerdem um die Veränderung der Zählung in der Vulgata in die unserer Bibel, so wäre doch diese Arbeit eine dankenswerthe gewesen, weil dadurch dem Leser das Suchen erspart wird. Doch nicht allein bei directen Citaten ist ein Schriftnachweis sehr erwünscht, sondern auch in vielen andern Fällen, z. B. wo es sich handelt um eine historische Thatsache, auf welche hingewiesen wird (S. 317, Z. 24. wäre Jer. 32, 7. ff. am Platze gewesen), um eine Lehre, um einen Brauch, um das richtige Verständniß eines Wortes, oder was sonst vorkommen mag. Hätte sich der Bearbeiter des 13. Bandes der Weimarschen Ausgabe diese Mühe nicht verdrießen lassen, und wäre nach Kräften dem gutem Vorbilde gefolgt, welches ihm in andern Bänden der Weimarschen Ausgabe vorlag, so wäre er vor manchem Fehler bewahrt geblieben. Das zeigt schon der nächste Fehler, der sich S. 338, Z. 11 findet: *ut est in Numeris*, wofür zu lesen ist: *ut est in Levitico* [cap. 27, 28. sq.]. So wäre es auch

nicht unangemessen gewesen, die Worte *Es. 338, 3. 32: psalmus, qui est de antichristo* zu erläutern durch die Handglosse: *Ps. 10.*

Nun schließen wir mit Micha nach der Zwisdauer Handschrift. *Es. 260, 3. 24* ist *Babyloniorum* zu lesen statt *Assyriorum*. — *Es. 261, 3. 8* ist in *Hieremia* zu lesen statt in *Ezechiele*, und *3. 9* in *Ezechiele* statt *Hieremia*. — *Es. 261, 3. 14* hat die Weimarsche Ausgabe (ebenso wie die Erlanger) am Rande *Luc. 4, 17.* Doch es sollte *Luc. 3, 4.* heißen, denn es kommt auf das Wort *sermones* an, welches sich an ersterer Stelle nicht findet. — *Es. 262, 3. 7* sollte die Verszahl „7.“ stehen vor *rum-pentur*. — *Es. 262, 3. 10* (*Cap. 1, 4.*) ist *inimpedibiliter* zu lesen statt *impedibiliter*. — *Es. 263, 3. 2* (*Cap. 1, 7.*) ist mit der Altenburger Handschrift *per* zu lesen statt *in*. — *Es. 264, 3. 1* (*Cap. 1, 8.*) hat die Weimarsche Ausgabe (ebenso wie die Erlanger): „[*Job. 39, 20.*]“, es sollte aber heißen: *Grob 39, 16. 17.* — *Es. 264, 3. 8* (*Cap. 1, 9.*) ist statt *Assyriaca* zu lesen *Babylonica*. — *Es. 264, 3. 8* ist statt *pavore vicino captivitati* zu lesen *pavore vicinae captivitatis*. — *Es. 264, 3. 11* ist statt *male* zu lesen *mali*. — *Es. 264, 3. 29* (*Cap. 1, 10.*) ist statt *latere, palam flere* zu lesen: *latete, [nolite] palam flere*. — *Es. 266, 3. 5* (*Cap. 1, 12.*) ist nach der Vulgata *accipiet* zu lesen statt *incipiet*. — *Es. 266, 3. 15* (*Cap. 1, 13.*) ist (nach *Josua 19, 47.*) *Lesem* zu lesen statt *Lastum*. — *Es. 267, 3. 19* (*Cap. 1, 15.*) ist (nach der Handschrift) in der Weimarschen Ausgabe *ieres* gesetzt statt *ur*. Derartigen falschen und deshalb ganz unnützen Wiedergaben hebräischer Wörter begegnen wir öfters. — *Es. 268, 3. 15* (*Cap. 2, 1.*) ist statt *meditamini* zu lesen *meditatus est*. Sowohl die Erlanger als auch die Weimarsche haben *Medi* falsch ergänzt und als Stichwort hervorgehoben, während es zu der weiteren Auslegung von *Ps. 36, 5.* nach der Vulgata gehört. — *Es. 268, 3. 17* (*Cap. 2, 1.*) ist nach der Hallischen und der Altenburger Handschrift *nunquam* zu lesen statt *iniquitas*. — *Es. 268, 3. 25* (*Cap. 2, 1.*) wird uns geboten: *Huc spectamus omnes clerici ut divites fiamus et bene pasti.* Es wäre ungereimt, wenn man dies Luther in den Mund legen wollte, daher haben wir mit der Hallischen Handschrift statt *spectamus* und *fiamus* angenommen *spectant* und *fiant*. — *Es. 269, 3. 27* (*Cap. 2, 4.*) finden wir *Sched* statt *שֶׁד*, und gleich folgend *adjectivo* statt *adverbio*. — *Es. 270, 3. 9* (*Cap. 2, 5.*) finden wir den (durch falsche Interpunction) ungereimten Satz: „*Ecclesia: ubi est adhuc verbum Dei?*“ Wann könnte jemals die Kirche so fragen? Es sollte heißen: [*Coetus Domini est*] *ecclesia, ubi est adhuc verbum Dei.* — *Es. 271, 3. 33* (*Cap. 2, 11.*) hat die Weimarsche am Rande: *Hof. 12, 1.* (ebenso die Erlanger), es sollte aber *Hof. 9, 7.* heißen. — *Es. 271, 3. 9* (*Cap. 2, 8.*) fehlt hinter *meus* das Wort *adversarius*. — *Es. 271, 3. 28* (*Cap. 2, 12.*) steht in der Weimarschen (ebenso wie in der Erlanger) am Rande: *Col. 1, 13.* Augenscheinlich ist „*Col. 1, 13.*“ in der Erlanger Ausgabe ein Druckfehler, den

die Weimarsche, ohne selbst nachzuschlagen, herübergenommen hat. Da es nun wiederholt vorkommt, daß die Weimarsche Ausgabe dieselben nicht zutreffenden Schriftstellen am Rande angeführt hat, wie die Erlanger, so liegt die Vermuthung nahe, daß die Weimarsche Ausgabe selbst bei den wenigen Schriftstellen, die sie gebracht hat, der Erlanger Ausgabe blindlings gefolgt ist, um sich die oft große (und dabei bisweilen dennoch erfolglose) Mühe des Suchens zu ersparen. — S. 272, Z. 32 (Cap. 2, 12.) sollte es statt dabar heißen 27. — S. 273, Z. 12 (Cap. 2, 13.) ist statt impediunt zu lesen impendunt. — S. 273, Z. 21 ist semper zu lesen statt saepe, denn unser Herzog und Haupt geht nicht bloß oft vor uns her, um den Tod zu überwinden u., sondern immer. — S. 274, Z. 15. hätte vor Contra die Verszahl (Cap. 3,) „5.“ gesetzt werden sollen. — S. 274, Z. 28 (Cap. 3, 5.) ist Ezechiam zu lesen statt Hieremiam. Dieser Fehler wäre nicht unbeachtet stehen geblieben, wenn man die Stelle in Jeremia aufgesucht hätte. Denn aus Jer. 26, 18. würde man die richtige Lesart erkannt haben, wiewohl die Worte sicut est in Regum (das ist 1 Kön. 22, 24.) irre leiten, da unser Prophet verwechselt wird mit Micha, dem Sohn Zemla (1 Kön. 22, 9.), welcher ungefähr zweihundert Jahre vor Micha von Marefa lebte. Dieser Fehler ist aber nicht Luther zuzuschreiben, sondern dem Nachschreiber, der ausgelassen hat, daß das Verhalten des Zedekia gegen Micha von Zemla von Luther als ein Exempel angeführt wurde, wie schändlich die Propheten behandelt wurden. Dies zeigt die Hallische Handschrift. — S. 275, Z. 21 (Cap. 3, 7.) ist ut zu tilgen, weil es zu viel ist. — S. 279, Z. 23 (Cap. 4, 6.) ist sit zu lesen statt in; in derselben Zeile ist vor si ein Punkt zu setzen. — S. 279, Z. 29 (Cap. 4, 6.) ist zu lesen sic hic statt die, hic u. — S. 280, Z. 17 wäre es gut gewesen, zu arx legis die Ergänzung: in Hebraeo hinzuzufügen, weil die Worte ohne dieselbe mißverständlich sind. — S. 280, Z. 22 (Cap. 4, 8.) ist zu lesen: ubinam habitant etiam homines statt ubi non u. Denn wo nicht Menschen wohnen, kann das Evangelium nicht Fortgang haben und herrschen. Unmittelbar darauf ist vor locum obscurum zu ergänzen: Significat Eder. — S. 282, Z. 12 (Cap. 4, 13.) ist zu lesen: Ferrum, aes statt Ferrum es. — S. 282, Z. 17 (Cap. 4, 13.) ist Domino vor universae terrae einzuschieben. — S. 282, Z. 25 (Cap. 4, 14.) steht im Original: Sic interpre, was die Erlanger und die Weimarsche so ergänzt haben: Sic interpretandum. Doch auf diese Weise tritt ein Widerspruch ein gegen die folgende Auslegung, daß unter der filia latronis [„Kriegerin“] Babylon zu verstehen sei. Deshalb haben wir interpretatum (das ist: so hat man es ausgelegt) angenommen. Gleich folgend haben wir, um Sinn zu geben, nach der Altenburger Handschrift zweimal cohaerentia statt controversia angenommen. — S. 283, Z. 4 ist belli statt bellis zu lesen. Das Wort ist einem Verse des Virgil (Aen. I, 14) entnommen. — S. 283, Z. 10 (Cap. 4, 14.) ist im Stichworte entweder judicis oder iudicium zu lesen statt iudicii. — S. 285,

3. 3 (Cap. 5, 3.) ist Es[aia] 11 [. 2.] zu lesen statt ps. 2. — Weder die Erlanger noch die Weimarsche Ausgabe hat erkannt, daß E. 287, 3. 2 (Cap. 5, 6.) quae ein neues Stichwort ist, sondern es ist dort in unmittelbarer Verbindung mit dem Vorhergehenden (ros. quae), was weder einen rechten Sinn gibt, noch nach der Grammatik zulässig ist. — E. 287, 3. 6 (Cap. 5, 6.) hat die Weimarsche (ebenso wie die Erlanger) am Rande Ps. 103, 15. statt Ps. 72, 16. Weil die Weimarsche nicht nachgeschlagen, oder vielleicht auch die richtige Stelle nicht gefunden hat, so druckt dieselbe ihre Verwunderung aus über das richtige Citat der Stelle in der Hallischen Handschrift: „et floreunt de civitate [?]“. Dies Fragezeichen hat die Weimarsche in den Notizen E. 286, 3. 4 v. u. hinzugefügt. — E. 287, 3. 11 (Cap. 5, 7.) heißt es: Erit etc. Pecoribus pecorum omnium interibunt, eradicabuntur, sic etiam de spiritu sancto apostoli et patres primi, qui fundamentum posuerunt, sumpti sunt de filiis Israel &c. Was mögen sich die Herren Bearbeiter der Erlanger und der Weimarschen Ausgabe bei diesem Sage gedacht haben? und wie wurden sie ihn etwa ins Deutsche übersetzen? Hier haben sich der Schreiber der Handschrift durch falsches Schreiben, die Entzifferer der Handschrift durch falsches Lesen, und die Herausgeber der Handschrift durch falsches Interpretiren zur Herstellung dieser sinnlosen Stelle vereinigt. Statt Erit etc. hätte nach der Vulgata das Stichwort lauten sollen: Et erunt etc. Dann folgen zwei Worterklärungen, die Luther oft vorwegnimmt; die eine zu diesem Verse, die andere zum folgenden Verse, nämlich: Gregibus pecorum [i. e.] ovium. Bei Gregibus hat sich Noth verschrieben, und statt dessen, veranlaßt durch das folgende pecorum, geschrieben: Pecoribus. Die Entzifferer der Handschrift haben aus ovium, welches sich in der Handschrift finden wird, omnium herausgelesen, was ihnen, wie wir bei der Auslegung des Propheten Joel (Cap. 1, 18.) nach der Altenburger Handschrift gezeigt haben, schon einmal widerfahren ist. Auch dort hatten wir (Weim. Ausg., Bd. XIII, E. 93, 3. 20) greges omnium statt greges ovium. Die zweite Worterklärung ist: Interibunt [i. e.] eradicabuntur. Nun erst folgt die Auslegung: Sic [sc. ut praecedens versus] etiam hoc de spiritu sancto [dictum est]. Apostoli et patres primi etc. — E. 287, 3. 21 ist statt diripiunt zu lesen diripuit. — E. 287, 3. 4 v. u. ist in der Hallischen Handschrift sortilegos zu lesen statt sacrilegos. — E. 288, 3. 3 f. (Cap. 5, 9.) ist zu lesen: tanquam nihil habentes statt nihil habentes tanquam. — E. 288, 3. 6 (Cap. 5, 9.) ist zu lesen: non egebis quadrigis, non verbo [humano] &c. Im Original steht egeb, welches von den Ausgaben, nicht gut, zu egebitis ergänzt ist.¹⁾ — E. 288, 3. 25 (Cap. 5, 12.) sollte als erstes Stichwort

1) In der Weimarschen Ausgabe läßt sich nicht erkennen, was die Lesart des Originals, was Zusatz ist. Dagegen sind in der Erlanger die Ergänzungen durch eckige Klammern angedeutet, und dadurch sind wir im Stande gewesen, manche falsche Ergänzung zu berichtigen.

stehen: [Non] ultra, nicht evellam, was hier die Weimarsche Ausgabe gesetzt hat statt *vetra* (wahrscheinlich verlesen aus *vltra*) in der Erlanger; und als zweites Stichwort nach *Et* sollte *evellam* eingefügt werden, dessen Erklärung *destruam* ist. Vor *Et evellam* sollte die Verszahl „13.“ gesetzt werden. — S. 289, Z. 29 (Cap. 6, 5.) ist *Robur* oder *Vires* zu lesen statt *Verbum Pharaonis*. — S. 290, Z. 1 (Cap. 6, 5.) ist *Gilgal* zu lesen statt *Gilead*. — S. 290, Z. 9 finden wir die Worte: „*cultum, quo praeveniam dominum*“ an V. 5. angereicht. Aber es schließt die Auslegung des fünften Verses mit dem Worte *cultum*. Das Folgende sollte zum folgenden Absatz gezogen worden sein als Erklärung der ersten Worte des sechsten Verses: *Quid dignum offeram Domino?* Dieser Fehler ist um so befreudender, weil auf derselben Seite in der Hallischen Handschrift geboten wird: *Quid, hebr. quo proveniam Dominum?* (Das Fragezeichen ist von uns hinzugefügt.) — S. 290, Z. 25 (Cap. 6, 8.) steht als Stichwort *Iudicabo* statt *Indicabo*. Dies ist kein Druckfehler, denn auch die Erlanger liest so. — S. 291, Z. 8 (Cap. 6, 8.) wird geboten: *Non sacerdotum est docere, scribere*. Wer möchte sich damit einverstanden erklären, daß die Priester weder lehren noch schreiben sollen? Der Zusammenhang erfordert, daß so ergänzt werde: *Non [solum] sacerdotum est docere, scribere, oportet [eos] opere adimplere, ideo dicit, facere* etc. — S. 291, Z. 13 (Cap. 6, 8.) wird passend: *Secundo* eingeschoben vor: *ut diligas misericordiam*, was in der Weimarschen von dem Vorhergehenden nur durch ein Komma getrennt ist. — S. 292, Z. 1 (Cap. 6, 8.) lesen wir gar: *indamnabile vitium*. Welches Laster ist denn „unverdammlich“? Wenn man in der Handschrift recht zusieht, wird sich wohl *indomabile vitium*, ein unbezähmbares Laster, finden, was ja auch durch die Gleichnisse vom Distelkopf, der immer aufrecht steht, und (in der Altenburger Handschrift) von der Zwiebel, die immer eine Schale unter der andern hat, angezeigt wird. — S. 292, Z. 7 scheint es, als ob Luther — denn mit dessen allerechtester Auslegung haben wir es hier zu thun, wie in der *acrius examinata editio* (nämlich so nennt sich die Erlanger Exeg. opp., tom. XXV, p. 129) versichert wird, denn im 24. Bande S. 4 heißt es: *Res ita se habet, ut. . . commentarius Cygnensis a Rothio descriptus opus γρηγοριανου sit aestimandus*, — wirklich ein solches unverdammlisches Laster statuirt habe, nämlich die *xenodochia* (die Gastfreiheit), gegen welche man jedoch wie gegen die *philautia* (die Selbstsucht) zu kämpfen habe. Solcher Unsinn liegt Luther natürlich ganz fern. Statt *xenodochia* ist vielmehr *xenodoxia* (eitle Ehre) zu lesen. Mag nun auch immerhin die *xenodochia* auf Roths Rechnung zu setzen sein, so sollten doch sicherlich die Entzifferer der Handschrift und die Herausgeber derselben sich dagegen verwahrt haben. — S. 294, Z. 5 (Cap. 6, 16.) ist *quia* zu lesen statt *quis*. — S. 294, Z. 6 (Cap. 6, 16.) ist das Wort *per* aufzulösen durch *pater*. In der nächstfolgenden Zeile scheint uns *voluptatibus* ent-

weder ein Hör- oder ein Schreibfehler Moths zu sein, denn in der Vulgata steht voluntatibus. Deshalb bietet hier die Hallische Handschrift: Voluptatibus potius: voluntatibus. — S. 294 Z. 17 (Cap. 7, 1.) lesen wir: in Ozea simile verbum &c. Diese Stelle hat uns fast ebenso viel Mühe gemacht als das oben erwähnte angebliche Citat aus Hosea (in der Altenburger Handschrift Cap. 7, 2.). Denn statt in Ozea ist zu lesen: in Amos [cap. 8, 1. sq.]. — S. 295, Z. 29 (Cap. 7, 4.) ist am Ende der Zeile das Wort terra einzuschreiben. — S. 295, Z. 32 (Cap. 7, 4.) ist statt Aven zu setzen. — S. 297, Z. 6 (Cap. 7, 11.) steht im Text Psalmus (Erlanger ps.) und in der Weimarschen (ebenso wie in der Erlanger) am Rande: Ps. 104, 9. Doch statt dessen ist Prov. [8, 29.] zu lesen. Diese Stelle ist hier wörtlich citirt. — S. 298, Z. 25 (Cap. 7, 19.) steht im Original fa, was sowohl die Erlanger als auch die Weimarsche zu faciant ergänzt haben. Es sollte aber faciet gelesen werden. Das Subject dazu ist Gott: Er wird die Gewissen ganz frei machen. Bei der Lesart faciant wurden die Sünden als Subject gesetzt werden müssen. Von diesen aber könnte schwerlich gesagt werden, „daß sie die Gewissen ganz frei machen sollen“.

Durch das, was wir im Vorhergehenden mitgetheilt haben, kann sich der Leser eine richtige Vorstellung von der Beschaffenheit der neuesten Lutherfunde machen, auch darüber, was in der Bearbeitung derselben bis jetzt geleistet worden ist. Wir haben uns nun zwar nach Kräften bemüht, namentlich bei der Zwickauer Handschrift, die dessen am meisten bedurfte, sinnlose Dinge zu beseitigen (denn das steht uns fest, Luther hat nirgends Unsinn geredet) und die Schriften verständlicher zu machen durch zahlreiche meistens nach den parallelen Handschriften gemachte Ergänzungen, die in eckige Klammern eingeschlossen sind, erwarten aber keineswegs, etwas völlig Befriedigendes geleistet zu haben, sondern sind zufrieden mit dem Zugeständniß, daß unsere Arbeit zur Verbesserung beigetragen habe.

Kirchlich-*Zeitgeschichtliches*.

I. America.

Eine iowaische Geschichte der lutherischen Kirche in America. Aus buchhändlerischen Anzeigen haben wir bereits gesehen, daß Pastor Georg J. Fritschel von Galveston, Texas, eine deutsche Uebersetzung und theilweise Uebearbeitung der Jacobs'schen Geschichte der lutherischen Kirche Americas herausgeben werde. Der erste Theil des Buches ist in Deutschland im Verlag von Bertelsmann in Gütersloh erschienen, wie wir aus einer Anzeige in der sächsischen „Freikirche“ sehen. Nach der Probe, die die „Freikirche“ mittheilt, ist das Buch genau so ausgefallen, wie wir erwartet haben. Niemand kann aus seiner eigenen Haut heraus, auch ein Iowaer nicht, trotz seiner Proteusnatur. So schreibt auch jeder Kirchengeschichte von seinem Standpunkt aus. Ist der Standpunkt richtig, so ist auch in der

Regel das kirchengeschichtliche Urtheil richtig; ist der Standpunkt ein schiefer und verkehrter, so ist die „Kirchengeschichte“ von gleicher Beschaffenheit. Die „Frei-kirche“ berichtet über die Jung-Fritschel'sche Geschichtsschreibung Folgendes: „Wie der Herausgeber das ‚Vorwort‘ gleichzeitig dazu benutzt hat, den sämtlichen deut-schen Freikirchen einen verächtlichen Fußtritt zu verlegen und zu zeigen, wie etwa eine zukünftige Normal-Freikirche in Deutschland nach iowaischem Muster sich zu gestalten habe, haben wir bereits früher mitgetheilt. Daß ein Iowaer es sich nicht versagen konnte, in seiner Weise insonderheit auch Missouri zu gedenken, erscheint selbstverständlich. So findet sich denn trotz lobender Anerkennung des Gräbner-schen Werkes in demselben ‚Vorworte‘ auch noch ein längerer Abschnitt, in welchem P. Fritschel den Standpunkt Gräbners bemängelt, nach welchem derselbe ‚die ge-schichtlichen Erscheinungen vom Standpunkte eines in allen Stücken bekenntniß-treuen Lutheraners geschaut und dargestellt‘ habe, und fortfährt: ‚Nun findet er (Gräbner) aber gerade darin die Bekenntnistreue, daß man nicht nur die in unsern Bekenntnissen so herrlich und entschieden dargelegte Lehre des Evangeliums bekennt und bewahrt, sondern darin, daß man daneben (?) und außerdem (?) noch solche Lehren, die sich nicht in der heiligen Schrift finden (?) und an denen nicht Glaube und Hoffnung eines Christen hängt (?), zu Glaubenslehren und also zu kirchen-trennenden Lehren macht (?); daß er allen Lutheranern (?), die mit ihm auf gleichem Bekenntniß stehen (?) und alle Bekenntnißlehren mit ihm treu vertheidigen (?), aber nicht in diese über das Bekenntniß hinausgehenden (?) Lehren oder vielmehr theologischen Erklärungen (?) einwilligen können, die Kirchengemeinschaft kündigt und sie auf eine Stufe mit den Methodisten, Baptisten und andern Secten stellt. Durch diesen Standpunkt wird natürlich jegliche Verbindung mit der luther-ischen Kirche anderer Länder gelöst und das stereotype Urtheil über die hervor-ragendsten Männer wie Munkel, Harless, Löhe, Delisch, Kliefoth, Frank, Ward (!) lautet wie über Wegner im eigenen Lande (wie Krauth oder Prof. Gottfried Fritschel u. a.), „aber ein bekenntnistreuer Lutheraner war er nicht“. Dieser Standpunkt tritt nun auch in diesem Geschichtswerk an den verschiedensten Stellen hervor. Und das ist die Schwäche des Werkes. Diese Einengung des Bekenntnisses aber ist keineswegs lutherisch, und es sind auch die, welche aus Gewissensgründen (?) zu den Gegnern gehören, ebenso bekenntnistreue Glieder der lutherischen Kirche (?) als die Glieder Missouri's. Ja, wollte Missouri heutzutage sein Princip wirklich durchführen und würden alle die Glieder ausgeschieden, die nicht mehr auf dem missourischen Standpunkt von 1860 stehen, so würde Missouri selbst zeigen, wie unhaltbar eine solche Ueberspannung der Lehreinheit sei. Unter Jung-Missouri zeigt sich je länger je mehr die Folge eines solchen Standpunktes: Orthodoxyismus und Niedergang des geistlichen Lebens, Lippenbekenntniß statt Ueberzeugung aus eigener Prüfung.“

Die „Freikirche“ setzt u. a. noch hinzu: „Unserer Gemohnheit nach haben wir unsern Lesern auch diesmal die gegnerische Aussprache in ihrer ganzen Ausdehnung vor-gelegt, überzeugt, daß unsere eingeschalteten Fragezeichen in der Hauptsache ge-nügen werden, die iowaischen Verkehrtheiten nur anzudeuten und damit zu richten. Ob das iowaische Praxis ist, ‚alle Glieder‘ ihrer Kirchengemeinschaft, welche nicht voll und ganz auf iowaischem Standpunkte stehen, auszuschneiden, können wir von hier aus nicht beurtheilen. Daß solches ‚missourischer Standpunkt‘ nie gewesen ist, wissen wir. Das Herzensgericht, welches Herr P. Fritschel sich zum Schluß noch erlaubt hat, wird er, wie wohl manches andere, vor Gott zu verantworten haben.“

So weit die „Freikirche“. Wir erlauben uns, noch Folgendes hinzuzufügen: Die jung-Fritschel'sche Beurtheilung der Missouri-Synode entspricht ziemlich genau der alt-Fritschel'schen. Da ist die Rede von über das Bekenntniß und die Schrift hinaus-

gehenden Lehren, die Missouri zu kirchentrennenden machen soll. Da wird die unwahre Behauptung wiederholt, daß Missouri alle Lutheraner, die nicht mit ihm übereinstimmen, „auf eine Stufe mit den Methodisten, Baptisten und andern Secten stellt“. Da wird als Schreckgespenst für die Deutschländer auf unser „Urtheil über die hervorragenden Männer wie Minket, Harless, Löhe, Delisch, Miesoth, Frank, Bard“ hingewiesen, obwohl unser Urtheil über die verschiedenen Personen verschiedenen lautet und Jowa selbst es sich verbitten würde, wenn man ihm eine Billigung der groben Leugnung der Inspiration, die von einigen der Genannten vertreten wird, zuschreiben wollte. Besonders auffallend ist allerdings die Schlussbemerkung des jungen Fritschel: „Wollte Missouri heutzutage sein Princip wirklich durchführen und würden alle die Glieder ausgeschieden, die nicht mehr auf dem missourischen Standpunkt von 1860 stehen, so würde Missouri selbst zeigen, wie unhaltbar eine solche Ueberspannung der Lehreinheit sei.“ Wir glauben auch in etwas den Lehrstandpunkt unserer Synode, sowohl den von 1860, als den von 1897 zu kennen. Von einer Aenderung haben wir bisher nichts entdecken können. Wir stehen nach wie vor voll und ganz auf der Heiligen Schrift und dem Bekenntniß unserer Kirche. Wenn nun Fritschel junior gar hinzufügt: „Unter Jung-Missouri zeigt sich je länger je mehr die Folge eines solchen Standpunktes: Orthodoxismus und Niedergang des geistlichen Lebens, Lippenbekenntniß statt Ueberzeugung aus eigener Prüfung“, so kann ein solches Urtheil bei seiner Unbekanntschaft mit den Verhältnissen unserer Synode nicht auf eigenen Beobachtungen beruhen. Das Urtheil muß man daher als eine Gewissenlosigkeit, ja als eine Unverschämtheit bezeichnen. Welches Urtheil wagt der Mann auszusprechen! Wir können unsern jungen Studierenden das Zeugniß ausstellen, daß sie fleißig forschen, ob eine Lehre Schriftlehre sei, und sich nicht eher zufrieden geben, als bis sie die Uebereinstimmung der vorgetragenen Lehren mit der Schrift erkannt haben. Zu solcher Weise des Studiums werden sie auch immerfort von Seiten ihrer Lehrer angehalten. Wir haben nicht den Ausspruch Dr. Walthers vergessen: „Das bloße Wissen einer Lehre ist etwas sehr Geringes; die Hauptsache ist, daß man derselben im Herzen gemäß geworden ist.“

F. P.

Das Council und die Gemeindeschulen. Der „Lutheran“ vom 18. März beklagt sich, daß ein von ihm im November 1896 veröffentlichter Artikel, „The Church and the Lambs“ betitelt, ungerecht beurtheilt worden sei. Man hat nämlich dem Chefredacteur, Dr. Krotel, vorgehalten, er hätte den incriminirten Artikel gar nicht aufnehmen sollen, weil derselbe eine „elende Verdächtigung“ der Gemeindeschulen enthalte. Man hat auch anlässlich des Erscheinens jenes Artikels im „Lutheran“ die Ansicht ausgesprochen, daß namentlich der englische Theil des Council zum großen Theil gegen Gemeindeschulen sei. Dagegen erklärt nun Dr. Krotel officiell, das heißt, als Hauptredacteur des englischen Organs des Council, und zwar unter Berufung auf frühere Council-Beschlüsse: „Wir haben wiederholt und öffentlich den Wunsch ausgedrückt, daß jede Gemeinde eine gute (a first class) Gemeindeschule haben sollte, in welcher unsere Kinder nicht nur alle Vortheile der besten öffentlichen und Privatschulen, sondern auch religiösen Unterricht genießen, und zwar von fähigen, gläubigen Lehrern, deren Lehren und Wandel vom Geist des Evangeliums getragen wird. Wenn diese Ideale in unsern englisch-lutherischen Gemeinden nicht erreicht worden sind, so müssen unsere deutschen Brüder das nicht einer Opposition oder Gleichgültigkeit gegen Gemeindeschulen, sondern andern Ursachen zuschreiben. Wir haben allen Grund, anzunehmen, daß wir hiermit die Ansichten unserer meisten Brüder wiedergeben.“ Wir geben Dr. Krotel allen Credit für diese Aeußerung. Indes müssen auch wir dem iowai-

schen „Kirchenblatt“ durchaus beistimmen, wenn es in jenem im November veröffentlichten Artikel eine „elende Verdächtigung“ der Gemeindeschule fand. In dem Artikel heißt es wortwörtlich: „In the second place, the parochial school will never solve the problem. Lutherans pay their school-tax and should share in the benefits of free public instruction by the State. The extra expense of the parochial schools is a hardship on the people and should not be incurred. Moreover, the education of children in totally separate denominational schools may be a menace to the future safety of the State, by possibly preparing the way for religious strife among the Churches.“¹⁾ The communion of the young in our public schools is a powerful amalgamating force and unquestionably is a preservative of that great boon which all our fathers sought on this free soil—religious toleration. In matters of faith in this land we want no armed truce. We want tolerance. God save the Republic for her tolerance!“ „Elende Verdächtigung“ der Gemeindeschulen ist ein starker Ausdruck, aber durchaus nicht zu stark für die Sache, der er gilt. Die Gemeindeschulen sollen „eine Gefahr für die künftige Sicherheit des Staates sein“, weil sie die religiöse „Toleranz“ gefährden! In lutherischen Gemeindeschulen wird der Unterschied von Kirche und Staat gelehrt, also gerade auch dies, daß man Niemand seines Glaubens oder Irrglaubens wegen verfolgen oder nur mit weltlichen Mitteln bekämpfen solle. Die lutherischen Gemeindeschulen sind somit gerade das rechte „preservative of that great boon—religious toleration“. In den Staatschulen dagegen lernt man nicht den rechten Unterschied zwischen Staat und Kirche, ebensowenig in den meisten Sonntagsschulen der Secten. Wenn nun trotzdem der Schreiber im „Lutheran“ erklärt, die lutherischen Gemeindeschulen involvirten eine Gefahr für den Staat, speciell für die religiöse Freiheit, so ist das eine sachliche Unwahrheit und eine grobe Beschimpfung der lutherischen Kirche und ihrer Schulen, und Dr. Krotel hätte sich allerdings nicht herbeilassen sollen, den betreffenden Theil des Artikels zu veröffentlichen. Alles, was in dem Artikel vorher und nachher gesagt ist, hebt jene Beschimpfung der Gemeindeschulen nicht auf. Wir glauben gern, daß der Artikelschreiber Niemand Unrecht thun wollte. Aber er hat offenbar nicht die geringste Kenntniß von dem Wesen einer lutherischen Gemeindeschule. Er könnte sonst nicht so thörichte Gedanken über dieselbe hegen. Daneben scheint er uns noch ziemlich stark von dem Wahn inficirt zu sein, daß die religionslose Staatschule so ziemlich das größte Gut unsers Landes sei. Es ist ja freilich eine Art Nationalphrase geworden, daß die religionslose Staatschule das Fundament des Staates bilde. Nicht nur Wardpolitiker, sondern auch Präsidentschaftscandidaten haben so geredet. Aber ein lutherischer Pastor sollte ein sachgemäheres Urtheil haben. Der Staat kann freilich nicht ganz ohne Staatschulen sein, und diese Schulen sind naturgemäß religionslos. Aber daß auch die Christen ihre Kinder in den Staatschulen aufwachsen lassen, geschieht zum großen Schaden nicht nur der Kirche, sondern auch des Staates. Jene Nationalphrase ist im Grunde eine Nationallüge. Sehr wahr sagt Dr. Krotel am Schluß seines Artikels: „We do not for a moment forget that education that does not provide for the moral and spiritual training of the young, is sadly, fundamentally, and essentially insufficient.“ J. P.

Dr. Lyman Abbott, dessen Schriften, Predigten und editorielle Artikel im „Outlook“ in die weitesten Kreise dringen und von vielen Seiten wegen ihrer gewandten Sprache und anziehenden Darstellungsweise bewundert und als ausgemachte Wahrheit hingenommen werden, versinkt immer tiefer in seinem Un-

1) Von uns hervorgehoben.

glauben. So hat er neuerdings öffentlich von der Kanzel der Plymouth-Kirche in Brooklyn, die er als der Nachfolger Henry Ward Beechers Sonntags betritt, ein Buch der Bibel öffentlich verlacht und verspottet. Er bezeichnete nämlich das Buch Jona als den "Punch" (das bekannte Londoner Witzblatt) des Alten Testaments. Dies war denn doch vielen, die es sonst nicht wagen, gegen diesen ungläubigen Spötter auf der Kanzel aufzutreten, zu stark. Die Congregationalistenprediger New Yorks und Brooklyns haben erklärt, daß sie die Ansichten, welche Dr. Abbott von der Kanzel verkündige und durch die Presse weithin verbreite, durchaus nicht theilen, die Art und Weise, wie er die Heilige Schrift behandle, entschieden verwerfen und deren voraussichtliche Wirkung beklagen. Der liberale "Independent", der allerdings noch nicht zugeben will, daß Abbotts evolutionistische Anschauungen mit der Schrift in Widerspruch stehen, sagt doch, daß man Abbott mit Recht tadele, einmal, "wegen seiner Verhöhnung der theuren Ansichten unzähliger Christen betreffs der Bibel" und zweitens, "weil er von der Kanzel herab gewisse Theorien über die Bibel für die ausgemachten Resultate wissenschaftlicher Forschung verkündige, welche immer noch nicht aus dem Schmelztiegel der Feuerproben hervorgegangen seien" (?). Der "Brooklyn Eagle", welcher regelmäßig Abbotts Predigten veröffentlicht, wirft ihm in scharfer Weise vor, daß er seine Kirche in einen Spöttersaal umgewandelt habe, wo die Bibel als Belustigungsquelle angesehen werde und die Zuhörer seine Witze über die Bibel belachen. Sehr richtig urtheilt schließlich der Unitarierprediger Dr. Elliot von Boston, wenn er meint, Abbott habe überhaupt kein Recht mehr, in dem Verband der Congregationalisten zu bleiben, da er sich innerlich längst von ihren Lehrauffstellungen geschieden habe. L. F.

Obwohl die Unitarier sich rühmen, die Kirche der Zukunft zu sein, so ist es doch Thatsache, daß gerade in Boston, der Hochburg der amerikanischen Unitarier, die Kirchen dieser Gemeinschaft immer mehr rückwärts gehen. Der "Boston Watchman" schreibt darüber Folgendes: "Theodore Parkers alte Gemeinde hat sich längst aufgelöst. Die 'West Church', an welcher Lowell und Bartol so lange amtierten, hat aufgehört zu existiren. Die 'Bullfinch Church' ist in die Hände einer wohlthätigen Gesellschaft übergegangen. Die Gemeinde, an welcher Henry Bernard Carpenter wirkte, ist spurlos verschwunden. Fünf andere Gemeinden sind so klein geworden, daß sie sich vereinigen mußten, um nur ein Dasein noch zu fristen." Zu verwundern ist dies nicht. Denn die Unitarier haben so gründlich mit den Grundwahrheiten des Christenthums aufgeräumt, daß sie keinerlei Grund unter den Füßen haben und darum auch nicht bestehen können. Nur wo Jesus Christus, Gottes und Marien Sohn, der Grund ist, kann eine Kirche ein Wachsthum verzeichnen. L. F.

Eine Debatte über die Besteuerung des Kircheneigenthums. Der Legislatur von Wisconsin liegt eine Bill über die Besteuerung des Kircheneigenthums vor. Ueber die Vorberathung in der Committee-Sitzung finden wir folgenden Bericht in einem politischen Blatt: "Der Ausschuß für Besteuerungen nahm die Bill vor, welche gewisses Kircheneigenthum von der Besteuerung ausschließen soll, nämlich Eigenthum, welches weniger wie \$15,000 werth ist. Alles andere Eigenthum der Kirchen muß Steuern bezahlen. W. McDonald, der Autor der Bill, führte an, daß Präsident Grant in einer Botschaft an den Congress bereits einen solchen Plan befürwortet habe. Das gesammte von Steuern befreite Eigenthum von Kirchen habe einen Werth von etwa \$3,000,000,000; seine Bill sei äußerst liberal und irgend eine Kirche, die mehr Eigenthum besäße, könne leicht die Besteuerung ertragen. Der Gebrauch, Kircheneigenthum steuerfrei zu halten, sei ein Ueberbleibsel europäischer Ideen und ein Wiederaufleben der veralteten Vereinigung von Kirche und Staat. Er sei der Ansicht, daß Volk fordere, daß die Befreiung der reichen Kirchen

von Besteuerung aufhöre. Frank Carpenter" (ein Katholik?) „von Milwaukee opponirte der Bill. Er sagte, das Eigenthum von Kirchen, welches nicht für Kirchenszwecke benutzt werde, sei von der Besteuerung nicht ausgeschlossen. Die katholischen Kirchen in Milwaukee hätten keine Steuerbefreiung für Eigenthum beansprucht, zu der sie nicht berechtigt wären. Das Notre Dame Kloster in Milwaukee, über dessen Eigenthum übertriebene Angaben circulirten, besitze kein Eigenthum außer dem, welches von dem Kloster benutzt werde. Das Institut besitze absolut kein Eigenthum für Spekulationszwecke. Die meisten katholischen Laien wären arme Leute und die Kirchen, die durch diese Bill betroffen würden, wären solche armer Leute. Es sei gebräuchlich bei den Katholiken, große Kirchen zu bauen, um große Menschenmengen fassen zu können, und diese Kirchen würden betroffen. Da die Katholiken ihre eigenen Schulen unterhalten und gleichzeitig ihren Theil zu den öffentlichen Schulen beitrügen, wäre es eine Ungerechtigkeit, von ihnen zu verlangen, Steuern von ihren Schulen zu bezahlen. Auch werde die Bill auf katholische Friedhöfe Anwendung finden, und wenn die Steuern davon nicht bezahlt werden könnten, könnte das Eigenthum einschließlich der Gräber verkauft werden. Pastor Adam Jawcett von Portage trat für die Bill ein. Er sagte sogar, daß die Bill nicht weit genug gehe, es sollten gar keine Ausnahmen gemacht und alles Eigenthum von Kirchen sollte besteuert werden." (Das ist consequent.) „Er wolle eine vollständige Trennung von Kirche und Staat; Kirchen von der Besteuerung auszuschließen, sei gleichbedeutend mit finanzieller Unterstützung. Die Mehrheit der Bewohner der Vereinigten Staaten gehöre keiner Kirche an, und es wäre ungerecht, diese Leute zu zwingen, zu der Unterhaltung von Kirchen beizutragen. Einfachheit beim Bau von Kirchen sollte ermunthigt werden." (Was geht das den Staat an?) „Die Leute würden ebenso gerne in kleine Kirchen gehen, die steuerfrei sein würden, als in die großen und kostspieligen Bauwerke. Die kleinen Kirchen würden nicht betroffen, sondern nur die reichen, und die Bill bezwecke die Rückkehr zu den ersten Principien und Ideen der Americaner über Religion und Kirchenarchitektur, was mit Freuden begrüßt werden müßte." Der Bericht schließt mit den Worten: „Es wird noch einmal über die Bill verhandelt werden und schließlich wird sie in den Papierkorb wandern." — Das ist sehr wahrscheinlich. Früheren die Besteuerung von Kirchenguthum bezweckenden Bills ist es stets so ergangen. Daß die Besteuerung des Kirchenguthums der völligen Trennung von Kirche und Staat entspricht, haben wir oft erklärt. So lange aber der Staat viel Privateigenthum, das allerlei Vereinen gehört, unbesteuert läßt, wird man es kaum am Platze finden, mit der Besteuerung des Kirchenguthums zu beginnen.

F. P.

II. Ausland.

Aus Bayern. Am 17. Februar d. J. starb in Erlangen der Professor der alttestamentlichen Theologie Geheimrath Dr. theol. et phil. August Röhler in einem Alter von 62 Jahren. Schon mit Beginn dieses Jahres hatte sich bei ihm ein Herzleiden gezeigt, das sich bald sehr ernst gestaltete und ihm manche qualvolle Stunde bereitete. Sein Tod war ein sanftes und stilles Entschlafen. Er war durch Uneigennützigkeit und vornehme Gesinnung ausgezeichnet und galt als ein Repräsentant des guten alten Professorenthums. Für das innere geschäftliche Universitätsleben war er den Collegen eine oft bewährte Autorität. Seine Stellung zur alttestamentlichen Bibelfritik ist bekanntlich wegen eines von ihm geschriebenen Artikels in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" von mancher Seite hart angegriffen worden. In Wirklichkeit aber gehörte er zu den positiven Schriftauslegern und er war fern davon, den Radicalismus der Modernen zu theilen. Man vergleiche

hierzu seinen Artikel „Abraham“ in der neuen Auflage der „Realencyclopädie“. Philipp August Köhler war am 8. Februar 1835 zu Schmalenberg in der Rheinpfalz geboren. Er studirte 1851–55 zu Bonn, Erlangen und Utrecht. Nachdem er eine wissenschaftliche Reise nach Holland gemacht hatte, habilitirte er sich 1857 an der theologischen Facultät zu Erlangen; dort wurde er 1862 zum außerordentlichen Professor ernannt. Im Jahre 1864 erhielt er einen Ruf nach Jena als ordentlicher Professor der Theologie, aber schon nach zwei Jahren ging er in gleicher Eigenschaft nach Bonn; 1868 kehrte er nach Erlangen zurück, wo er bis zu seinem Tode den Lehrstuhl für Altes Testament inne hatte. Unter seinen Schriften sind zu nennen: „Die niederländische reformirte Kirche“ (1856); „Principia doctrinae de regeneratione in Novo Testamento obviae“ (1857); „Commentatio de vi ac pronuntiatione sacrosancti Tetragrammatis“ (1857); „Die nachexilischen Propheten“ (1860–65, 4 Abthlgn.); „Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testaments“ (1875–92); „Ueber Berichtigung der lutherischen Bibelübersetzung“ (1886); „Ueber die Grundanschauungen des Buches Koheleth“ (1885.). Diesen Mittheilungen aus der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“ fügen wir noch etliche Bemerkungen an. Köhler war ohne Zweifel einer der gelehrtesten alttestamentlichen Exegeten der Neuzeit. Er war äußerst sorgfältig und penibel in seinen geschichtlichen und sprachlichen Forschungen. Was er lehrte, redete und schrieb, war alles bis ins kleinste Detail wohl erwogen. Seit Keils und Delitzschs Tod galt er als der Hauptvertreter der positiven alttestamentlichen Schriftwissenschaft. Aber leider entsprach dem glaubensfreudigen Anfang seiner theologischen Laufbahn nicht der Fortgang und das Ende. In Jena war Köhler, weil er seinen Glauben muthig bekannte, das Gespötte der Studenten und seiner rationalistischen Collegen. Letztere machten ihm sein längeres Verbleiben daselbst unmöglich. In Erlangen stellte er dann seine Studien je mehr und mehr in den Dienst der „Wissenschaft“. Er gab bald die Einheit und den mosaischen Ursprung des Pentateuchs preis. In seinem Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testaments referirte er noch die Wunder des Alten Testaments als geschichtliche Thatfachen. In dem oben erwähnten Aufsatz über die Berichtigung der alttestamentlichen Kritik führte er gegen dieselben die allerordinärsten rationalistischen Gemeinplätze ins Feld. Wer einmal dem Geist des Zweifels Raum gegeben hat, den schützt auch die „wissenschaftliche“ Accurateffe nicht vor den größten Verstößen gegen die offenbare Wahrheit. Das beweist die Köhlersche Exegese der Aussprüche Christi über das Alte Testament. Die bieten so ziemlich das non plus ultra von Entstellung sonnenklarer Aussagen der Schrift. Vergl. Lehre und Behre 1895, S. 321 ff. 353 ff. Concessionen an die negative Bibelkritik verrücken den ganzen theologischen Standpunkt. So hat Köhler in den letzten Jahren auf einer bayrischen Pastoralconferenz für Ritschl eine Lanze gebrochen und dagegen protestirt, daß man vorzeitig über jenen bedeutenden Mann aburtheile, während es doch jedem Christen, der die Salbung hat, von vornherein klar ist, daß Einer, der da leugnet, daß Jesus der Christ ist, kein Christ mehr ist, sondern ein Antichrist. Desgleichen hat der Verstorbene, der über Christusleugner so mild urtheilte, die neue revidirte Bibelübersetzung gegen bedenkliche Gewissen non sine studio et ira vertheidigt.

G. St.

Ein wunderliches Urtheil des deutschen Reichsgerichts. Aus Leipzig wird berichtet: Eine rechtlich interessante Entscheidung fällt das Reichsgericht auf die Revision des Redacteurs des „Deutschen General-Anzeiger“, Karl Sedlitzet, gegen das Urtheil des Landgerichts Berlin II, das ihn am 20. October 1896 wegen Vergehens gegen Paragraph 166 des Strafgesetzbuches (Gotteslästerung und Verächtlichmachung der jüdischen Religionsgesellschaft, ihrer Einrichtungen und Ge-

bräuche) mit drei Monaten Gefängniß bestraft hatte. In der Nummer des Blattes vom 6. October 1895 war ein Artikel mit der Ueberschrift: „Der jüngste Ritualmord“ abgedruckt, worin erzählt wurde, zu Garamkissalo in Ungarn sei ein 5½ Jahre altes Mädchen von einem alten Juden ermordet worden. Daran war die Bemerkung geknüpft, das Judenthum lasse von dem Ermorden christlicher Kinder zu gottesdienstlichen Zwecken nicht ab, um sein Osterfest in einer dem Judengotte wohlgefälligen Weise zu feiern. Dann waren noch die Vorgänge beim Schächten geschildert und weiter ausgeführt, das Blut der unschuldigen Christkinder werde getrocknet und zu Pulver zerstoßen, woraus dann Pillen gedreht werden, die den einzelnen Judengemeinden überwiesen würden, um sie in Osterweine und Osterkuchen aufzulösen 2c. Es wurde gegen Sedlazeck Anklage erhoben, das Landgericht Berlin I sprach ihn jedoch im Februar 1896 von der Anklage frei. Auf die Revision der Staatsanwaltschaft hob dann das Reichsgericht das Urtheil auf und verwies die Sache an das Landgericht Berlin II zurück, das die oben erwähnte Entscheidung fällte. Objectiv wurde zunächst festgestellt, daß der Begriff Gotteslästerung gegeben sei, indem dem höchsten Wesen der Juden Wohlgefallen an Kindesmord 2c. zugeschrieben wurde. Auch die jüdische Religionsgesellschaft genieße den Schutz des Paragraphen 166 des Strafgesetzbuches. Subjectiv wurde angenommen, der Angeklagte habe den Willen und den Vorsatz, sowie das Bewußtsein gehabt, daß er in einer öffentlichen Kundgebung Gott gelästert habe. Um nun den Beweis der Wahrheit anzutreten, benannte Sedlazeck eine Anzahl Sachverständiger und Zeugen. Das Gericht lehnte beide Anträge ab, indem es zugleich zugab, daß er von der Wahrheit seiner Behauptungen durchdrungen sein möge. Nach Antrag und Ausführungen des Oberreichsanwalts Dr. Hamann verwarf das Reichsgericht die Revision. Die Vertheidigung ist nicht beschränkt worden und das Reichsgericht ist nicht von seiner Judicatur abgegangen; ist doch die Behauptung einer beschimpfenden Thatsache eine viel schwerere Beleidigung als ein directes Schimpfwort. Also blieb es bei der Verurtheilung zu drei Monat Gefängniß. — So weit der Bericht. Was uns hier auffällt, ist nicht die Verurtheilung an sich — Sedlazeck ist wahrscheinlich ein kräftlichertiger Antisemit und seine Polemik ist roh, — sondern die Begründung der Verurtheilung seitens des Reichsgerichts. Das Reichsgericht hat „objectiv“ festgestellt, „daß der Begriff ‚Gotteslästerung‘ gegeben sei, indem dem höchsten Wesen der Juden Wohlgefallen an Kindesmord 2c. zugeschrieben wurde“, und „subjectiv“ angenommen, Sedlazeck „habe den Willen und Vorsatz, sowie das Bewußtsein gehabt, daß er in einer öffentlichen Kundgebung Gott gelästert habe“. Was Sedlazeck Greuliches gesagt hat, hat er doch nicht Gott, dem höchsten Wesen, sondern dem Judengott, den er ja für einen falschen Gott erklärt, zugeschrieben. Er konnte daher allenfalls der Verleumdung „der jüdischen Religionsgesellschaft“ schuldig befunden werden, wenn er den Wahrheitsbeweis für seine Behauptung nicht erbrachte. Auf die Erbringung des Wahrheitsbeweises aber ließ sich das Reichsgericht gar nicht ein, sondern sah das, was gegen den „Judengott“ gesagt war, ohne Weiteres als Lästerung des höchsten Wesens, des wahren Gottes an! Hiernach scheint das Reichsgericht der Meinung zu sein, daß alle Götter, welche innerhalb des deutschen Reiches von den verschiedenen Religionsgesellschaften angebetet werden, auch die der Heiden, Juden und Muhammedaner, der wahre Gott seien. Nur so kommt etwas Sinn und Verstand in die reichsgerichtliche Begründung. Aber wohin soll das führen, wenn das, was man etwa gegen den falschen Gott der Juden, Heiden, Muhammedaner 2c. sagt, als „Gotteslästerung“ staatlich geahndet wird? Religionsachen sind offenbar nicht die starke Seite des deutschen Reichsgerichts.